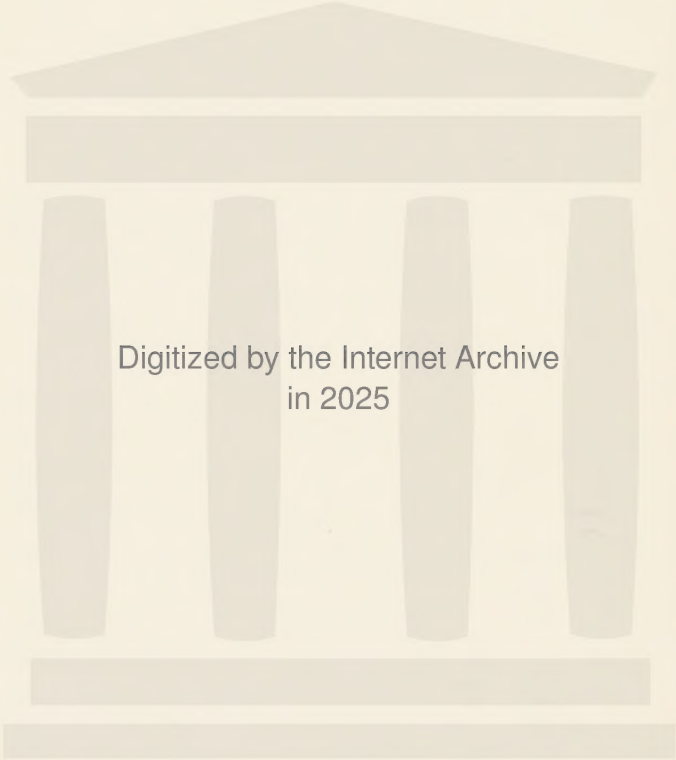
Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/biblische-studien_1901_6_5

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR. W. FELL IN MÜNSTER I. W., PROF. DR. J. FELTEN IN BONN, PROF. DR. G. HOBERG IN FREIBURG I. B., PROF. DR. N. PETERS IN PADERBORN, PROF. DR. A. SCHÄFER IN BRESLAU, PROF. DR. P. VETTER IN TÜBINGEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. O. BARDENHEWER IN MÜNCHEN.

VI. BAND, 5. HEFT:

DIE

ESCHATOLOGIE DES BUCHES JOB

UNTER BERÜCKSICHTIGUNG DER

VOREXILISCHEN PROPHETIE

DARGESTELLT VON

DR. JAKOB ROYER,

PFARRER IN SULZBACH.

FREIBURG IM BREISGAU.

HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.

1901.

ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

BIBLISCHE STUDIEN.

UNTER MITWIRKUNG VON

PROF. DR. W. FELL IN MÜNSTER I. W., PROF. DR. J. FELTEN IN BONN,
PROF. DR. G. HOBERG IN FREIBURG I. B., PROF. DR. N. PETERS IN PADERBORN,
PROF. DR. A. SCHÄFER IN BRESLAU, PROF. DR. P. VETTER IN TÜBINGEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. **O. BARDENHEWER** IN MÜNCHEN.

SECHSTER BAND.

FÜNFTES HEFT.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1901.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

DIE

ESCHATOLOGIE DES BUCHES JOB

UNTER BERÜCKSICHTIGUNG DER

VOREXILISCHEN PROPHETIE

DARGESTELLT VON

Dr. JAKOB ROYER,
PFARRER IN SULZBACH.

FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.
1901.
ZWEIGNIEDERLASSUNGEN IN WIEN, STRASSBURG, MÜNCHEN UND ST. LOUIS, MO.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 29. Iulii 1901.

✠ **Thomas,** Archiepp̃s.

Alle Rechte vorbehalten.

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Diese Abhandlung lag zuerst der hochw. theologischen Fakultät der Universität Würzburg als Promotionsarbeit vor und fand deren Approbation. Seither habe ich die erörterten Fragen nicht aus dem Auge gelassen, manches hinzugefügt, namentlich die Vergleichung mit den prophetischen Schriften sowie die Abschnitte über das „Erwachen vom Schlafe“ und den „Goël“. Wesentliche Änderungen meiner Auffassung drängten sich mir nicht auf. So übergebe ich denn der Öffentlichkeit diese Arbeit mit dem Wunsche, dafs sie einigen Nutzen stiften und namentlich den hochw. Klerus unterstützen und einladen möge zur Lektüre des Buches Job, welches uns wie kein anderes in das Verständnis der alttestamentlichen Schriften einführt. Wir haben ja immer noch keinen Überflufs an derartigen Werken auf katholischer Seite. Bemerkt sei noch, dafs die Citate durchweg nach dem Urtexte angeführt sind.

Sulzbach (Saar), 1. Juli 1901.

Jakob Royer.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort v

A. Vorfragen 1

I. Begriff, Notwendigkeit und Allgemeinheit der Eschatologie 1

II. Die Eschatologie des vorexilischen Israel im allgemeinen 11

B. Grundlage der Eschatologie des Buches Job 23

I. Stand der Frage 23

II. Verfasser des Buches Job und Zeit der Abfassung . . 28

III. Verwandtschaft des Buches Job mit andern Schriften des Alten Bundes 31

a) Verhältnis des Buches Job zu den Psalmen und den Sprüchen 32

b) Verhältnis des Buches Job zum Buch Isaias . . . 35

1. Vergleichende Zusammenstellung von Parallelen . 35

2. Unterscheidendes zwischen Isaias und Job . . 37

3. Folgerungen 42

c) Verhältnis des Buches Job zu Jeremias . . . 46

1. Vergleichende Zusammenstellung einzelner Ausdrücke und Redewendungen 48

2. Vergleichende Zusammenstellung ganzer Gedankenreihen 51

3. Vergleich zwischen dem dritten Klagelied und Job 56

α) Klage über Anfeindung durch Gott . . . 57

β) Der Leidende im Elend 58

γ) Des Leidenden Auseinandersetzung mit Gott . 61

αα) Er rechtet mit Gott 61

ββ) In neu befestigter Hoffnung unterwirft er sich dem Herrn 63

4. Ergebnisse dieser Vergleichung 65

d) Verhältnis des Buches Job zu Ezechiel und Habakuk . 71

IV. Plan und Gedankengang des Buches Job 73

Seite

C. Die Eschatologie des Buches Job im besondern 93

I. Ursprung und Natur der Seele nach dem Buche Job 93

II. Lebensauffassung des Buches Job 99

III. Der Tod im Buche Job 103

IV. Die Unterwelt (Scheol) im Buche Job 108

V. Die Idee der Befreiung aus dem Scheol (14, 13—17) . 119

a) Übersetzung und Worterklärung 119

b) Sacherklärung 121

VI. Die Idee der jenseitigen Vergeltung im Buche Job . 124

VII. Das „Erwachen vom Schlafe“ 132

VIII. Die Idee der Auferstehung im Buche Job (19, 23—27) 138

a) Übersetzung und Worterklärung 138

b) Bedeutung des Zeugnisses 147

c) Der גֹּאֵל (Erlöser) 150

IX. Schlufs 154

A. Vorfragen.

I. Begriff, Notwendigkeit und Allgemeinheit der Eschatologie.

Unter Eschatologie versteht man im allgemeinen die Lehre von der letzten und endgültigen Gestaltung in der Entwicklung der ganzen Schöpfung, der lebenden und nicht belebten, der geistigen und materiellen. Gegenüber dem hervorragenden Interesse, welches das Endschicksal des Menschen nicht blofs im praktischen, sondern auch im wissenschaftlichen Leben beansprucht, tritt indessen die letzte Gestaltung der übrigen Geschöpfe derart in den Hintergrund, dafs es nicht unberechtigt ist, unter Eschatologie einfachhin die Lehre von den letzten Dingen des Menschen zu verstehen, zumal da die übrigen Wesen der sichtbaren Schöpfung des Menschen wegen erschaffen sind und deshalb auch das Ende ihrer Entwicklung nur in Abhängigkeit von derjenigen des Menschengeschlechtes erlangen. In diesem Sinne wird daher im folgenden der Begriff Eschatologie aufzufassen sein. Er umfafst also hauptsächlich die Lehre vom Tode, von dem Fortleben der Seele nach dem Tode, von der Vergeltung im Jenseits und von dem Schicksal, welches dem toten Leibe bevorsteht. Eine weitere Ausdehnung des Begriffes (etwa auf das Endschicksal der Gesamtheit oder durch Hineinziehen der Ausdrücke Verklärung, Himmel, Hölle) ist hier nicht ratsam. Dadurch würden nämlich der hier zu führenden eschatologischen Untersuchung wichtige Erkenntnisquellen verschlossen, aus denen zwar wertvolles

Beweismaterial geschöpft werden kann, aber nur in der eben angegebenen Allgemeinheit eschatologischer Vorstellungen [1].

Denn wie der blofsen Vernunfterkenntnis in der Erfassung und Begründung der gesamten Glaubenslehre eine wichtige Aufgabe zufällt, so ist ganz besonders in der Entwicklung und Klarstellung der alttestamentlichen Lehren vom Jenseits die Bezugnahme auf das, was die Vernunft entweder aus sich findet oder aus gegebenen Offenbarungen in naturgemäfser Folgerung schliefst, kaum zu entbehren. Man ist ebenso berechtigt als genötigt, bei den Israeliten, hier speciell bei Job oder vielmehr beim Verfasser des Buches Job, diejenigen eschatologischen Kenntnisse als vorhanden anzunehmen, ohne die ein echt religiös entwickelter Mensch nirgendwo gefunden wird. Nur indem man von diesem Rechte Gebrauch macht, wird man viele an und für sich nicht leicht zu verstehenden Ausdrücke der Heiligen Schrift für die Eschatologie verwertbar finden und ein eschatologisches System des vorexilischen Israel konstatieren können, welches zu der in der alttestamentlichen Offenbarung begründeten Höhe der religiösen Erkenntnis Alt-Israels einigermafsen in natürlicher Proportion steht. Das sei gleich von vorneherein eingestanden. Dieses Geständnis ist aber kein Zeichen der Schwäche theologischer Beweisführung. Denn die Offenbarung tritt nirgends in Gegensatz zur Vernunfterkenntnis, schliefst diese nicht aus, will sie durchaus nicht ersetzen und entbehrlich machen; sondern indem das geoffenbarte Wort Gottes die Thätigkeit der Vernunft notwendig voraussetzt, hat es wesentlich die Bestimmung, sie zu ergänzen, zu leiten und zu vervollkommnen. Die nächstliegenden, auch bei wenig entwickelter Spekulation unschwer erreichbaren Wahrheiten der Religion wären daher in Israel als allgemein bekannt vorauszusetzen, auch wenn die Heiligen Schriften dieses Volkes sie in keiner Weise erwähnten:

[1] Die eschatologische Untersuchung gipfelt naturgemäfs in dem Beweise der nachirdischen Fortdauer der Seele als selbstbewufstes Einzelwesen. Hat man sich hierüber Sicherheit verschafft, so bieten die übrigen eschatologischen Sätze kaum noch besondere Schwierigkeiten.

um so mehr sind sie vorauszusetzen, wenn jene bald mehr bald weniger deutlich auf sie anspielen. Wer von diesen jeder etwas entwickelten Religion eigentümlichen Wahrheiten eine dem Volke Israel absprechen will, hat zuerst den Beweis zu erbringen, dafs die heiligen Bücher des Volkes die betreffende Wahrheit leugnen und mit Erfolg ausgerottet haben. Thatsächlich ist ja auch dieser Beweis versucht worden; mit welcher Berechtigung, wird sich weiter unten zeigen. Aber der oft gemachte Schlufs: im Gesetze des Moses ist die Unsterblichkeit nirgendwo ausgesprochen, also hat das Volk sie nicht gekannt, leidet, abgesehen davon, dafs die indirekten Hinweisungen des Pentateuchs auf die nachirdische Existenz der Seelen übersehen werden, an dem Fehler, dafs der hierbei verschwiegene Untersatz: was von religiösen Wahrheiten im Gesetze des Moses nicht erwähnt wird, hat das Volk auch nicht gekannt, nicht berechtigt ist. Moses hat die Religion seines Volkes reformiert, nicht als eine ganz neue eingeführt. Er fand religiöse Kenntnisse und Einrichtungen im Volke vor[1], die er nur insoweit in seinem Gesetzbuche zu erwähnen brauchte, als sich daran eine weitere Entwicklung der Offenbarung oder Gesetzgebung knüpfte[2]. Nähere Nachrichten über den Zustand der Seelen nach dem Tode wurden, dem Charakter des Alten Bundes entsprechend, nur im engsten Zusammenhange mit der prophetischen Darstellung des Erlösungswerkes gegeben und setzten daher eine mehr fortgeschrittene Offenbarung voraus. Anderseits liegt dem Menschen die Sorge um sein nachirdisches Schicksal so nahe, dafs es keiner besondern Einschärfung von seiten des alttestamentlichen Gesetzgebers bedurfte, um die der damaligen religiösen Menschheit eigentümlichen eschatologischen Kenntnisse zu erhalten.

---

[1] Z. B. den Glauben an Gott (2 Mos. 4, 1. 31), den Gebrauch des Opferns (ebd. 3, 18; 5, 1. 3), die Beschneidung (ebd. 4, 25), die Erwartung eines Erlösers (ebd. 4, 13. Vgl. 1 Mos. 49, 10). Selbst der Bundesname Gottes יהוה ist vormosaisch, wie Moria und Jochebed zeigen.

[2] Vgl. 2 Mos. 20, 2 f. 3 Mos. 19, 2; 12, 3. 5 Mos. 18, 15 ff.

Wichtig für das Verständnis der alttestamentlichen Schriften überhaupt wie insbesondere für die gegenwärtige Untersuchung über die Eschatologie des Buches Job ist demnach die Frage, ob und wie weit die Kenntnis von der Unsterblichkeit der Seele dem Menschen notwendig und erreichbar ist. Bei der zu ermittelnden Antwort auf diese Frage ist natürlich ganz abzusehen von der Fülle des Lichtes, welches die durch Christum der Menschheit gegebene Offenbarung über das Jenseits verbreitet hat: es gilt den Menschen so aufzufassen, wie er vor der Ankunft Christi und vor der spezifisch israelitischen Offenbarung geschichtlich aufgetreten ist. Indessen ist mit gutem Rechte festzuhalten, dafs die Menschheit im allgemeinen und im besondern die hervorragenderen Träger der ursprünglichen Traditionen geschichtlich nie ganz aufserhalb des Lichtes der göttlichen Uroffenbarung und des durch sie eingeleiteten übernatürlichen Berufes gestanden haben[1]. Wer den Büchern Mosis mehr als rein menschliche Autorität zugesteht, wird dies zugeben; wer nicht, mit dem sich auseinanderzusetzen kann hier nicht der Ort sein.

Wie nun die Offenbarung in ihrer fortschreitenden Entwicklung immer klarer lehrt, hat jeder Mensch, auch der aufserhalb der christlichen oder israelitischen Offenbarung stehende, von Gott die Bestimmung erhalten, sein diesseitiges Leben so einzurichten, dafs es eine Vorbereitung auf ein besseres Jenseits ist. Die nächste Norm für diese vorbereitende Gestaltung des Diesseits ist dem Menschen das Gewissen, d. h. das auf gut oder bös, erlaubt oder verboten lautende Urteil der Vernunft. In tausend Fällen reicht aber die Erkenntnis der Natur der Dinge nicht aus, damit die Vernunft dieses Urteil richtig und sicher zu fällen im stande sei. Da ist, wenn positive göttliche Gebote fehlen, einzig die Erkenntnis

[1] Es ist ja eine aufserordentlich beliebte Unterstellung moderner Zeitrichtung, das Menschengeschlecht der Urzeit als möglichst unkultiviert hinzustellen: als wenn die versprengten Familien, die zur Eiszeit in unsern nördlichen Gegenden die Höhlen bewohnten, das ganze Geschlecht repräsentierten.

des Verhältnisses, in welchem die Dinge zum letzten Ziele des Menschen stehen, die sichere Norm für das Urteil des Gewissens und das sittliche Verhalten. Für diese Erkenntnis aber ist es notwendig, dafs sich der Mensch seines Berufes für ein Leben nach dem Tode bewufst ist.

Wer dagegen im Tode die Vernichtung seines persönlichen Seins oder dessen Resorption ins Universum der Kräfte erwartet, mufs notwendig eine von der eben genannten ganz verschiedene Norm des praktischen Urteilens und sittlichen Handelns haben. Es kann nicht ausbleiben, dafs er manches für erlaubt und erstrebenswert ansieht und ansehen mufs, was dem, der an die Unsterblichkeit glaubt, unerlaubt und verwerflich ist[1]. So erscheinen beide Auffassungsweisen des menschlichen Lebens oft genug diametral entgegengesetzt: mit beiden zugleich ist eine objektiv wahre und allgemein gültige sittliche Ordnung unvereinbar. Wäre daher über beide nichts Sicheres zu erfahren, so würde gerade das oberste und vollkommenste Wesen der sichtbaren Welt in seiner edelsten Thätigkeit, in der Entfaltung seiner Denk- und Willenskraft als Norm der freien Wirksamkeit, der sonst

[1] Vgl. 1 Kor. 15, 32: „Si (secundum hominem) ad bestias pugnavi Ephesi, quid mihi prodest, si mortui non resurgunt? Manducemus et bibamus, cras enim moriemur“ (vgl. Weish. 2). Hier, wie öfters in der Heiligen Schrift, ist der Begriff Auferstehung allgemein zu nehmen, gleich Unsterblichkeit. Vgl. ferner L. Schneider, Die Unsterblichkeitsidee im Glauben und in der Philosophie der Völker (Regensburg 1870) S. 217 ff. — Von seiten der materialistischen Weltauffassung stellt man der Hoffnung auf jenseitige Belohnung die sogenannte uninteressierte, d. h. vom jenseitigen Lohne absehende Sittlichkeit und Aufopferung gegenüber und zieht diese wegen ihrer angeblichen gröfseren Reinheit und Erhabenheit selbst der christlichen vor. Allein wie die Geschichte nachweist, hat dieses Moralsystem unter andern namentlich den Fehler, dafs es die Kräfte und Anlagen des Menschen überschätzt und deshalb bisher noch nie praktisch durchgeführt werden konnte. Wo nämlich die Hoffnung auf jenseitige Vergeltung fehlte, da zeigte sich allemal eine Denk- und Handlungsweise, die niemand als ein sittlich geordnetes Verhalten bezeichnen kann. Dafs dies auch von der Pflichtenlehre des Buddhismus gilt, siehe bei Hardy, Der Buddhismus nach älteren Paliwerken dargestellt (Münster 1890) Kap. 4 und 7.

überall erkennbaren einheitlichen Ordnung entbehren, ein Mangel, der auf den Schöpfer selbst zurückfallen müfste.

Bei der Wichtigkeit der angeregten Frage erscheint es angebracht, eine weitere Wahrheit der Offenbarung zu verwerten, um den Nachweis zu versuchen, dafs jedem Menschen wenigstens eine einfache Erkenntnis der Unsterblichkeit und des Einflusses, den das diesseitige Leben auf die Gestaltung des jenseitigen hat, unentbehrlich ist. Hebr. 11, 6 heifst es von jedem, der zu Gott kommen will, und dazu sind ja alle Menschen berufen: „Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit.“ Aus der Erkenntnis, dafs Gott denen, die ihn suchen, Belohner ist, folgt notwendig und von selbst, dafs er die Bösen bestraft. Mag man auch sagen, der Apostel verstehe unter accedere ad Deum ein solches auf Grund der Offenbarung, wie der erste Halbvers („Sine fide autem impossibile est placere Deo“) zeige, so bleibt die allgemeine Anwendung dieses Ausspruchs auf den Menschen überhaupt, eben wegen der Allgemeinheit der Uroffenbarung und des auf sie gegründeten Berufes, doch berechtigt.

Es fragt sich nun: Ist die Erkenntnis von Gott, dem Belohner des Guten und Bestrafer des Bösen, überhaupt möglich oder wenigstens kräftig genug für das Streben zu Gott ohne die Erwartung eines jenseitigen Lebens mit ausgleichender Vergeltung? So wie die Güter und Freuden des Lebens im gegenwärtigen Zustande sehr oft ohne Rücksicht auf sittliches Verdienst oder Verschulden unter die Menschen verteilt sind, mufs man diese Frage mit Nein beantworten; und dieses Nein zu sprechen und zu finden, ist auch ein wenig im Reflektieren geübtes Gemüt im stande. Wer nämlich zwischen gut und bös unterscheidet und eben dadurch eine sittliche Verpflichtung empfindet, der erkennt ein Gut an, das man vor allem anstreben, und eine Gewalt, die man über alles fürchten mufs. Auch erkennt er zwischen dem Verhalten dessen, der dieses Gut vor allem anstrebt und diese Gewalt über alles respektiert, und dem Verhalten desjenigen,

der entgegengesetzt handelt, einen tief gehenden und wesentlichen Unterschied. Zu diesem Unterschiede des sittlichen Verhaltens steht aber das Lebensschicksal des Guten und des Bösen nicht im Verhältnisse, indem namentlich der Böse oft genug bis an seinen Tod in Glück und Zufriedenheit dahinlebt. Auch durch die Ruhe des Gewissens, den Frieden des Herzens, die Achtung aller Guten wird der leidende Gerechte nicht immer und nicht ausreichend belohnt[1], ebenso wie mancher Frevler weder Verachtung der Menschen noch beunruhigende Gewissensbisse erfährt. Und doch mufs jeder Mensch gemäfs der Offenbarung den festen Glauben haben, dafs Gott das Gute belohnt und das Böse bestraft. Soll dieser Glaube also bestehen bleiben, soll er kräftig genug sein, um den Menschen wirksam zum Suchen Gottes anzuspornen, so mufs er eine Vergeltung nach dem Tode und somit auch die Unsterblichkeit kennen.

Im Anschlufs an das Gesagte erhebt sich die Frage, ob es denn auch jedem Menschen möglich sei, die unbedingt notwendigen Wahrheiten über das jenseitige Leben zu erkennen. Der Glaube an Gott läfst schon aus der Notwendigkeit dieser Erkenntnis auf deren Möglichkeit schliefsen: je unentbehrlicher ein Mittel zur Erlangung des Heils ist, desto leichter mufs es zu gewinnen sein; dafür bürgt Gottes Weisheit und Gerechtigkeit[2].

Aber auch abgesehen von den theologischen Gründen hat die Vernunfterkenntnis Beweise genug für die Unsterblichkeit des Geistes und löst die Frage also ziemlich leicht via facti. Es läfst sich nicht umgehen, einige dieser Beweise etwas näher anzusehen, damit es sich herausstelle, mit welchen

[1] „Si in hac vita tantum in Christo sperantes sumus, miserabiliores sumus omnibus hominibus“ (1 Kor. 15, 19).

[2] „Hoc autem pertinet ad providentiam divinam, subministrare homini ea auxilia sive naturalia sive supernaturalia, sine quibus ad finem tendere non potest. Quare etiam scriptum est: ‚Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.‘“ Kleutgen, Instit. theol. I, n. 181.

Voraussetzungen man die Eschatologie des Buches Job untersuchen darf und mufs.

Dem Menschen ist ein doppeltes Streben von Natur aus eingepflanzt, das Verlangen immer zu leben und das Sehnen nach Glückseligkeit, wodurch er zu der Erkenntnis geführt wird, dafs er seinem besseren Teile nach unsterblich ist. Jedes Wesen, so führt der hl. Thomas aus[1], hat von Natur aus das Bestreben, in seiner Weise zu existieren. Dieses Streben richtet sich in den mit einer Wahrnehmung versehenen Wesen nach ihrer Erkenntnis. Die Sinnesthätigkeit nun erkennt nur unter der Vorstellung von hier und jetzt, von Raum und Zeit, d. h. des Konkreten. Der Verstand aber erfafst das Sein als ein unbedingtes und jederzeit bestehendes. Daraus folgt, dafs jedes verständige Wesen von Natur aus das Verlangen hat, immer zu sein. Ein aus der Natur stammendes Verlangen kann aber nicht unbefriedigt bleiben. Denn es ist vom Schöpfer gegeben und besagte, wenn es nicht erfüllt würde, eine Zwecklosigkeit, was nicht angenommen werden kann. Ist aber seine Erfüllung sicher, so besitzt das intellektuelle Wesen ein unbegrenztes Leben.

Dieses Verlangen immer zu leben kann auch beim Menschen nicht unentwickelt bleiben, nicht einmal bei dem rohesten. Jeder Todesfall weckt es auf, jeder Herbst erinnert an das Sterben, jeder Frühling zeigt, wie aus dem Toten wieder Leben ersteht: notwendigerweise reflektiert da der Geist über sein eigenes Leben und Sterben; die Sehnsucht nach unbeschränkter Fortdauer erwacht und verleiht den Vorstellungen auch des ungeübten Denkers Flügel, die seinen Geist schnell genug zu einer seinen Bedürfnissen entsprechenden Gewifsheit der Unsterblichkeit tragen.

Ähnlich verhält es sich mit der Sehnsucht nach Glückseligkeit. Dieses Sehnen ist der Seele ebenfalls von Natur aus eigen und so stark, dafs es nicht überwunden werden kann. Auch hierbei ist ausgeschlossen, dafs ein von Natur

[1] Summa theol. 1, q. 75, a. 6.

aus so starkes und so notwendiges Streben unerfüllt bliebe und seines Zweckes entbehrte. Daraus folgt, dafs die Seele thatsächlich für die Glückseligkeit bestimmt ist. Da nun diese in dem irdischen Leben nicht erreicht wird, so folgt notwendig, dafs die Seele derselben nach dem Tode teilhaftig werden kann und deshalb ihr Leben behalten mufs[1].

Man pflegt in der wissenschaftlichen Behandlung eschatologischer Wahrheiten das Zeugnis der Geschichte anzurufen, um ex consensu gentium die Allgemeinheit und den objektiven Wert der Unsterblichkeitsidee zu erweisen. Und das mit vollstem Rechte. Denn je tiefer man eindringt in die Kulturgeschichte der Völker, je höher man in die dem Ursprunge der Stämme und Völkerfamilien nahe gelegenen Zeiten hinaufsteigt, desto wertvollere und tröstlichere Erfahrungen macht man, namentlich in Bezug auf die Grundwahrheiten der Religion, den Glauben an das Dasein eines persönlichen Gottes und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Wahr ist es ja immerhin, dafs in jeder Religion die Vollendungslehre, weil von den Grundlehren derselben bestimmt, anders ist; allein insoweit sich die eschatologischen Systeme der verschiedenen Religionen der Wahrheit nähern, die immer nur eine sein kann, mufs es doch bestimmte Begriffe, wenn auch allgemeinerer Natur, geben, in denen sie übereinstimmen. Die Ermittlungen der vergleichenden Religionswissenschaft weisen bei den verschiedenen Völkern Resultate auf, die, je sicherer man den Kern der Traditionen aus den mannigfaltigen Umhüllungen

[1] Über den Grad der Gewifsheit der Unsterblichkeitserkenntnis, die durch diese und die übrigen Beweise erzeugt wird, vgl. Schneider a. a. O. S. 228 ff. und Edm. Spiefs, Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode auf Grund vergleichender Religionsforschung (Jena 1877) Kap. 5. Doch macht letzterer dem Kriticismus und der materialistischen Auffassung zu weit gehende Zugeständnisse, indem er (Kap. 5) nach Aufzählung der Beweise für die Unsterblichkeit ausdrücklich zugiebt, dafs sich zwingende, allseitig fest gefügte Beweise für dieselbe nicht führen lassen. Es ist dies eine Folge von der Unterschätzung metaphysischer Untersuchungen, die sich immer mehr breit macht.

herausschält, um so deutlicher auf eine gemeinsame Quelle hinweisen und deshalb nur als die unverkennbaren Spuren der dem noch ungetrennten Menschengeschlechte gewordenen Uroffenbarung erklärt werden können[1]. Bezüglich der eschatologischen Wahrheiten hat man folgende Lehren als Gemeingut der Religionen der Perser, Babylonier, Assyrer, Ägypter und zum Teil auch der Inder festgestellt[2]:

1. Alle halten die Unsterblichkeit der Seele in irgend einer Form fest;

2. ebenso den Glauben an ein göttliches Gericht nach dem Tode.

3. Es findet sich die Erwartung eines Himmels und

4. eines Purgatoriums,

5. ebenso der Begriff einer Hölle als des Ortes der Qual für die Bösen.

Die Griechen haben, wie neuerdings mit grofser Wahrscheinlichkeit nachgewiesen wird, ihre Lehre von der Seele und deren Fortdauer nach dem Tode sowie den Kern ihres übrigen religiösen Bewufstseins von den oben genannten Kulturvölkern des Morgenlandes geerbt und ihrerseits den Römern überliefert[3]. Bekannt ist, dafs mit der fortschreitenden Sitten-

[1] Vgl. Knabenbauer, Das Zeugnis des Menschengeschlechtes für die Unsterblichkeit der Seele. Freiburg 1878. — G. Fell, Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele philosophisch beleuchtet. Freiburg 1892. — Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik (Münster 1895) § 10. — Kleutgen, Die Philosophie der Vorzeit. II. Bd. 8. Abhandlung. Innsbruck 1878.

[2] Vgl. E. L. Fischer, Heidentum und Offenbarung (Mainz 1878) S. 335 ff.

[3] Vgl. Vigouroux, Die Bibel und die neueren Entdeckungen in Palästina, in Ägypten und in Assyrien, übers. von Ibach. III. Bd., 2. Buch, 4. Kap. Mainz 1886. — Man liest dort u. a.: „Der Volksglaube an ein anderes Leben war bei den Hellenen offenbar älter als ihre ersten Weisen, wie dies die Gedichte des Hesiod und Homer darthun; aber die philosophische Form dieses Glaubens steigt nicht über Pherecydes hinauf, von dem Cicero in Übereinstimmung mit allen alten Autoren in seinen tusculanischen Untersuchungen sagt: ‚Pherecydes Syrus primus dixit animos hominum esse sempiternos.‘ Pherecydes

verderbnis bei beiden Völkern auch die eschatologischen Ansichten immer mehr sich verdunkelten (vgl. Röm. 1, 28. 31. Apg. 17, 32).

Ein weiteres Ergebnis der Forschungen der vergleichenden Religionswissenschaft ist der Nachweis, dafs die sogen. kultur- und geschichtslosen Volksstämme nicht, wie vielfach angenommen wird, die direkten Sprösslinge und Erben einer wild gewachsenen Menschheit, sondern verwilderte Zweige eines edeln Stammes sind, dessen eigentliche Fortsetzung man in den alten Kulturvölkern zu sehen hat[1]. Bezüglich der hier in Betracht kommenden Frage giebt einer dieser Forscher Auskunft über seine Ermittlungen in folgenden Worten: „Doch ist dieser Glaube (an die Unsterblichkeit des Geistes und die Fortdauer eines selbstbewufsten, ewigen Lebens des Individuums) keineswegs nur ein specifisch christlicher; er findet sich vielmehr auch in zahlreichen aufserchristlichen Religionen der alten wie der neuen Zeit. Er ist in irgend einer Gestalt überhaupt Bestandteil aller Religion, nicht allein der sogen. geoffenbarten; denn er ist die befriedigende Antwort auf die Lebensfrage: ‚Was wird aus mir, wenn ich sterbe?'" (E. Spiefs, Entwicklungsgeschichte S. 112.)

II. Die Eschatologie des vorexilischen Israel im allgemeinen.

Das Buch Job ist ein Bestandteil des alttestamentlichen Kanons heiliger Schriften. Die durch die Berufung Abrahams eingeleitete, durch das Gesetz des Moses in feste Formen gebrachte und später in innerem Zusammenhange mit diesem

lebte im 6. Jahrhundert v. Chr. Der Tradition zufolge war er der Lehrer des Pythagoras." — Übrigens reichte im Altertume der Einfluſs eines Philosophen nicht so weit, dafs eine seiner Lehren Gemeingut seiner Nation hätte werden können. Andern Ursachen verdankte die Unsterblichkeitsidee die von Cicero (Quaest. tusc. l. 1) gerühmte Allgemeinheit: „Uti deos esse natura opinamur, sic permanere animas arbitramur consensu omnium nationum."

[1] Vgl. Lüken, Traditionen d. Menschengeschlechtes. Münster 1869.

Gesetze weiter entwickelte Offenbarung Gottes ist der Boden, welchem, einer prächtigen Blume vergleichbar, das Buch Job entsprossen ist. Der Held Gottes, dessen Geschichte, Leiden und Kämpfe das Buch darstellt, wird zwar als aufserhalb des Rahmens des mosaischen Gesetzes lebend dargestellt; aber der Verfasser des Buches, der ganz ersichtlich seine eigenen Anschauungen und Gefühle in meisterhafter Weise in die Darstellung geflochten hat[1], war ein israelitischer Schriftsteller und stand in innigster Beziehung zu andern alttestamentlichen Schriftstellern, in deren Schule er gegangen ist und deren Gedanken er in sich aufgenommen und gründlich verarbeitet hat.

Es stellt sich also die Notwendigkeit heraus, nachzusehen, was man im Volke Israel vor und in der Zeit der Abfassung des Buches Job von den eschatologischen Wahrheiten gewufst und geglaubt hat. Bei dieser dem Hauptgegenstand gegenwärtiger Untersuchung schon nahe kommenden Vorarbeit werden also in erster Linie die heiligen Bücher der vorexilischen Zeit zu berücksichtigen sein; und wenn auch aufserhalb dieser Schriften Nachrichten über die hier in Betracht kommenden Anschauungen des israelitischen Volkes sich finden, so werden sie nicht unberücksichtigt gelassen werden dürfen.

Hierbei ist aber stets ein Gedanke von principieller Be-

[1] „Das Buch selbst aber, welches in die tiefsten Tiefen der menschlichen Seele hineingeht, zeigt durch die künstlerische Komposition, durch die Wucht seiner Sprache, durch die Erörterung der Frage nach allen Seiten hin, dafs es nicht etwa ein Spiel der Laune, sondern dafs es mit dem Herzblute des Mannes geschrieben ist, der es ersonnen hat. Es ist dieses ganze grofse Gedicht ein Kind, das erzeugt ist aus seinen zweifelnden Gedanken, geboren aus seiner Phantasie und grofs gezogen mit dem Herzblut seiner Schmerzen.“ A. Merx, Das Gedicht von Hiob (Jena 1871) S. VIII. Vgl. E. Reufs, Hiob (Braunschweig 1888) S. 16: „Zwei Thatsachen leiten hier mein Urteil. Die eine ist, dafs dem Verfasser persönliche Erfahrungen den Gedanken zu seinem Werke müssen eingegeben haben, und die geistige Kraft, es in so ergreifender Weise auszuführen. Ich kann mich der Vorstellung nicht erwehren, dafs er selbst ein Hiob gewesen. . . .“

deutung festzuhalten. Fern gelegene und dunkle Gegenden sind dem von der Licht- und Lebensfülle des Neuen Bundes umströmten Christen die Lehren, Anschauungen und Gefühle des Alten Bundes. Es wird daher gut sein, dafs man sich, ehe man in diese dunklere Ferne schaut, zuvor etwas über deren Abstand vom Auge des Beobachters orientiert. Nach der Lehre des hl. Paulus „hat der Alte Bund selbst nichts zur Vollendung gebracht, indem er blofs die Hoffnung auf etwas Besseres“ (d. h. auf den Erlöser) „einführte, durch welchen wir zu Gott kommen“ (Hebr. 7, 19). Das alttestamentliche Gesetz ist demnach wesentlich die Vorbereitung auf den Neuen Bund, welche „nur den Schatten der zukünftigen Güter besafs, nicht aber das eigentliche Bild der Dinge“ (Hebr. 10, 1). Wenn also der Alte Bund nur ein Typus des Neuen Bundes ist, so folgt von selbst, dafs er, dem Begriffe eines Schattenbildes entsprechend, nur gewisse Linien oder Eigentümlichkeiten seines Antitypus darstellt und auch diese nur dunkel, ohne aber selbst von dessen Realität etwas zu besitzen. Diesem nicht nur graduellen, sondern im innersten Wesen sich geltend machenden Unterschiede zwischen dem Alten und Neuen Bunde entspricht die Verschiedenheit des beiderseitigen Lehrinhaltes. Es ist daher unberechtigt, wenn man, absehend von der Fülle, wenigstens die Klarheit und Bestimmtheit der christlichen Lehren über das Leben nach dem Tode, über ewigen Lohn im Himmel und ewige Strafe in der Hölle, über Auferstehung des Leibes und beseligendes Anschauen Gottes u. dgl. im Alten Bunde suchen will. Wer mit solchen Erwartungen die Eschatologie Israels anschaut, findet sich freilich sehr enttäuscht; und wenn er in dieser Enttäuschung kein Auge mehr hat für die wenigen Linien, mit welchen dort der Schattenrifs des jenseitigen Lebens deutlich genug entworfen ist, so besitzt er nicht das Recht, wegwerfend oder verzweifelnd den heiligen Schriften der Israeliten die Lehre vom jenseitigen Leben und dessen Beschaffenheit kurzweg abzusprechen.

Letzteres haben nämlich nicht wenige gethan, wie in der Neuzeit, so schon im Altertume; ob einzig aus dem angegebenen

Grunde, mag dahingestellt bleiben. Schon der Gnostiker Marcion und die Manichäer sprachen dem Alten Testament den Glauben an die Unsterblichkeit ab, wie der hl. Augustinus berichtet[1]. Dasselbe thaten in der neueren Zeit die Deisten und natürlich die Rationalisten, von Voltaire und Lessing angefangen bis heute, wo die Mehrzahl der akatholischen Exegeten und Kritiker dieser Ansicht huldigt. Indem manche noch weiter gehen, behaupten sie, dafs nicht nur der Kanon der Heiligen Schrift des Alten Testamentes systematisch jede Anspielung auf das künftige Leben und auf die Belohnungen vermeidet, welche nach diesem Leben folgen, sondern dafs vielmehr gerade Moses und die ihm folgenden biblischen Autoren die alten Anschauungen der jüdischen Nation über das Fortleben der Seelen nach dem Tode als etwas Heidnisches bekämpfen[2]. Beweis hierfür soll aufser dem „systematischen

[1] Contra adversar. leg. et prophet. II, 6. Contra Faust. IV, 1; XXX, 1. Contra Adimant. 12.

[2] Vgl. Derenbourgs Angriffe und Halévys Zugeständnisse in dieser Richtung bei Vigouroux a. a. O. III. Bd., 2. Buch., 1. Kap. S. 89 ff.: „Halévy nimmt die Thatsachen an, die Derenbourg zum Ausgangspunkte dienen, nämlich dafs der Kanon der Heiligen Schrift systematisch jede Anspielung auf das künftige Leben und auf die Belohnungen vermeidet, welche nach diesem Leben folgen. Aber er bestreitet den Schlufs, den man daraus zieht: ‚. . . Man würde sich schwer täuschen, wenn man das Ganze der von den biblischen Autoren vorgetragenen Gedanken als den Ausdruck der Meinungen und Anschauungen der Nation der Hebräer betrachten wollte.‘ Die vom mosaischen Codex verpönten nationalen Riten schlössen klar den Glauben an die Fortdauer der Seele ein.“ — „Unsterblichkeit der Seele hätte dem Monotheisten (Verf. d. Buches Job) nach Heidentum geschmeckt.“ G. Hoffmann, Hiob S. 14. Es ist zu beachten, dafs die Protestanten die sogen. deutero-kanonischen Bücher, welche mit der gröfsten Klarheit über das jenseitige Leben reden, nicht zum Kanon rechnen. Vgl. ferner Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, 1. Heft (1884), S. 45. — E. Reufs, Geschichte der heiligen Schriften A. Test. (1881) S. 645. Neuerdings stellt R. H. Charles in Dublin (A Critical History of the doctrine of a future Life. London 1899) die Behauptung auf, die anfänglich reichere Eschatologie Alt-Israels, eine Erbschaft der alten semitischen Religionen, sei durch den Jahvismus (Verehrung des einen Gottes) bekämpft und beseitigt worden. Der Jahvismus habe bis zum Exil keine Eschatologie des In-

Vermeiden jeder Anspielung auf das künftige Leben" besonders das Verbot der Nekromantik durch Moses sein, worüber weiteres unten gesagt wird. Nur einseitiges und übertriebenes Streben, die heiligen Bücher zu verteidigen, habe die Exegeten Anzeichen für den Glauben der Hebräer an das jenseitige Leben da finden lassen, wo eine „objektive" Auslegung der Worte durchaus keine finden könne. Vielmehr hätten die Hebräer diese Lehre erst ganz spät von andern Völkern geerbt, sei es nun von den Persern im Exil, sei es von den Griechen in der alexandrinischen Zeit. Aufser der Vorstellung von einem trostlosen, starren und schattenhaften Traumzustand der Seelen in der Unterwelt (Scheol), ähnlich dem der Hadesschatten Homers, sei vor dem Exil in Israel über das Jenseits nichts bekannt gewesen. Langes Leben im ungestörten Genusse der Erdengüter sei das höchste Lebensglück des Gerechten gewesen, über das hinaus seine Wünsche nie gingen[1].

Für die Auseinandersetzung mit diesen gegnerischen Behauptungen ergeben sich aus dem eben bezeichneten Verhältnisse des Alten zum Neuen Bunde zwei aufklärende Wahrheiten. 1. Das Christentum ist bei dieser Frage viel weniger interessiert, als man gewöhnlich annimmt. „Wenn man selbst mit dem hl. Thomas von Aquin[2] sagen müfste, dafs der

---

dividuums gekannt, sondern blofs die Fortexistenz der Nation, auf deren Grenzen Jahve als Nationalgott beschränkt geblieben sei (l. c. p. 18 ff.). Ebenso Schwally, Das Leben nach dem Tode, nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums, Gieſsen 1892: „Nicht das Alte Testament, sondern die herrschenden Anschauungen von demselben müssen im Interesse einer gesunden Weiterentwicklung von Kirche und Theologie ethnisiert werden. . . . Dieses Büchlein . . . will letztlich zeigen, dafs die jüdische Eschatologie nicht aus der ‚Offenbarungsreligion', sondern aus dem semitischen Heidentum stammt" (Vorrede).

[1] Indessen ist A. Kohut, Über die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus (1866), zu dem Ergebnis gelangt, dafs der Parsismus mehr vom Judentume entlehnt habe als umgekehrt, und dafs die Juden gerade in den wichtigsten religiösen Lehren durchaus selbständig ihre Ideen entwickelt haben.

[2] Summa theol. 1. 2, q. 91, a. 5; q. 99, a. 6.

Pentateuch nur Verheifsungen für dieses Leben enthält, und dafs es erst Christus vorbehalten war, ‚die Worte des Lebens' zu haben, so wäre dies kein Nachteil für das Christentum. Es wäre dies nur dann der Fall, wenn man beweisen könnte, dafs die hebräische Religion, deren Vervollkommnung es ist und auf welche es sich stützt, selbst auf einem Irrtum beruhte: nämlich auf der Leugnung der Unsterblichkeit der Seele. Eine solche Behauptung jedoch würde keinen Augenblick einer ernsten Prüfung Widerstand leisten." [1] — 2. Die Aussicht auf das künftige Leben hat in Israel bei weitem nicht eine so wichtige Stellung eingenommen wie im Neuen Bunde. Das ist wenig auffällig, weil es durchaus dem Standpunkte der noch unerlösten Menschheit entspricht. Der Himmel war verschlossen, das Paradies mit dem Baume des Lebens war dem Menschen versagt, die Fessel der auf dem ganzen Geschlechte lastenden Sünde noch nicht gesprengt; verheifsen zwar, aber noch nicht gekommen war der grofse Sohn des Weibes (1 Mos. 3, 15); mit noch nicht zertretenem Haupte konnte die Schlange alle, die starben, gewissermafsen als ihre Beute ansehen. Das alles war dem Israeliten aus der Lektüre und Auslegung seiner heiligen Schriften bekannt, und deshalb erschien ihm der Tod vor allem als eine Folge der Sünde

[1] Th. H. Martin, La vie future (1870) p. 64, bei Vigouroux a. a. O. S. 143. Vgl. Herzogs Real-Encyklopädie für protest. Theol. und Kirche (3. Aufl.), Artikel „Auferstehung der Toten": „Die christliche Auferstehungshoffnung ist vorbereitet durch die Heilshoffnung des Volkes Israel und des nachexilischen Judentums. Doch eben nur vorbereitet; ihr tragendes Fundament hat sie einmal in der Verkündigung Jesu und dann in der Thatsache seiner Auferstehung." — Die angeregte Sache ist wichtig genug, um auch den hl. Augustinus darüber zu Worte kommen zu lassen (De serm. Domini in monte l. 1): „Unus Deus per sanctos Prophetas et famulos suos, secundum ordinatissimam distributionem temporum, dedit minora praecepta populo, quem adhuc timore alligari oportebat; et per Filium suum maiora populo, quem charitate iam liberari convenerat. Cum antem minora minoribus, maiora maioribus dantur, ab eo dantur, qui solus novit congruentem suis temporibus generi humano exhibere medicinam. Nec mirum est, quod dantur praecepta maiora propter regnum coelorum, et minora data sunt propter regnum terrenum ab eodem uno Deo, qui fecit coelum et terram."

und des göttlichen Fluches, als etwas nicht sein Sollendes, als etwas Un- und Widergöttliches, vor dem alle Schauer ergriff[1].

Die Eschatologie Alt-Israels läfst sich nun in folgenden Sätzen zusammenfassen: 1. Der reine und erhabene Gottesbegriff Israels konnte nicht aufser Zusammenhang stehen mit dem Glauben an eine einfache Fortdauer des höheren Lebensprincips im Menschen nach dem Tode, deren nähere Gestaltung durchaus der göttlichen Anordnung überlassen blieb. „Unsterblichkeitsidee und Gottesidee existieren in ihrer historischen Erscheinung nebeneinander und miteinander enge verbunden.“[2]

2. Es wird nirgendwo formell und direkt gelehrt, dafs die Seele nach dem Tode fortlebe, über ihre Thaten gerichtet und nach dem Ausgange dieses Gerichtes gut oder schlecht behandelt werde. Die Heilige Schrift fafst den gestorbenen Menschen in seinem religiös-sittlichen Verhältnisse zu Gott auf, und von diesem Standpunkte aus gilt ihr der Zustand der Seele nach dem Tode allgemein als Strafzustand[3].

---

[1] Vgl. E. Spiefs, Entwicklungsgeschichte 4. Kap. S. 65 f.: „Aus der Idee Gottes, des Lebendigen, der das Leben selbst sei und der Quell des Lebens für alles Geschaffene, den die Schrift einen ‚Liebhaber des Lebens‘ nenne (Weish. 11, 27), und der uns das ewige Leben schenken wolle, ergebe sich, dafs der Tod etwas Ungöttliches und Widergöttliches sein müsse. Das ist die Ansicht der Heiligen Schrift von dem Tode. Der Tod ist nach ihr der Sünde Sold (Röm. 6, 23. Jak. 1, 15); er trat ein als Strafe für den Ungehorsam der Stammeltern.“

[2] L. Schneider a. a. O. S. 171, wo auch folgendes: „Denzinger (Bücher d. religiösen Erkenntnis I, 115) bemerkt: die Erkenntnis dieser beiden Ideen bildet das Fundament der Religion, da zur Religion zunächst Erkenntnis Gottes und des Verhältnisses der vernünftigen Kreatur zu ihm gehört.“ Vgl. ferner M. Flunk, Die Eschatologie Altisraels (Innsbrucker „Theol. Zeitschr.“ 1887, S. 449 ff.). Ebenso geistreich wie klar und überzeugend weist Bossuet den natürlichen Zusammenhang zwischen Gottesidee und Unsterblichkeitsidee nach in seiner Abhandlung „De la connoissance de Dieu et de soi-même, chap. 5 (Oeuvres compl. X, 105 s.).

[3] Vgl. L. Atzberger, Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente (1890) n. 16 ff. —

3. Es finden sich indessen auch in den vorexilischen heiligen Büchern Stellen genug, wo die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele sich als vorhanden bekundet. Hierhin gehören die Ausdrücke bei Sterbenden: „zu den Vätern gehen", „zu seinem Volke versammelt werden", „zu einem (früher Gestorbenen) gehen", mehrmals mit dem Zusatze „im Frieden", und so gebraucht, dafs sie unmöglich vom Begrabenwerden verstanden werden können. Als natürliche Folge der Erschaffung beider Bestandteile des Menschen stellt sich die Unsterblichkeit der Seele dar 1 Mos. 1, 26 f.; 2, 7; als greifbare Voraussetzung bei Einführung des Todes durch den Fluch Gottes nach der Sünde 1 Mos. 3, 19 (vgl. weiter unten). Auch die beständige Erwähnung des Scheol (Unterwelt) als des gemeinsamen Aufenthaltsortes der verstorbenen Seelen, wo alle sich versammeln, läfst auf den Glauben an die Unsterblichkeit schliefsen [1].

4. Indem das „Gehen zu den Vätern im Frieden" (1 Mos.

Zschokke, Theologie der Propheten des Alten Testamentes (1877) S. 596. — „Der Katholik", Jahrg. 1877 (10.—12. Heft: Die Unsterblichkeitslehre des Alten Testaments), S. 450: „Vergessen wir ja nicht, dafs diese bange Unsicherheit in den eschatologischen Fragen, diese Furcht vor dem Tode und seinen Schrecknissen von Gott nicht nur geduldet, sondern gewollt und zu einem kräftigen Erziehungsmittel verwendet wurde, um die Schwere der Sünde recht fühlbar zu machen und die Sehnsucht nach dem Sieger über den Tod zu wecken."

[1] Vgl. Patrizi, De interpret. Script. s. l. II, 257 sqq. — Delitzsch, Die Genesis II (1853), 121. — Vigouroux a. a. O. S. 129 ff. — Volck, Der Prediger Salomo S. 147 (in „Kurzgefafster Kommentar" etc. Nördlingen 1889): „Die Vorstellung einer persönlichen Fortdauer nach dem Tode liegt auch enthalten in dem bekannten Ausdruck, welchen das Alte Testament von dem Sterbenden gebraucht, dafs er versammelt wird zu seinen Vätern, seinen Volksgenossen. Denn dieser Ausdruck erklärt sich nur bei der Voraussetzung, dafs die Einzelnen auch im Tode unterscheidbare Personen bleiben, wie sie es im Leben gewesen." Dies behält seine volle Bedeutung selbst für den Fall, dafs man mit den neueren Kritikern die oben genannten Ausdrücke beziehen wollte auf die Aufnahme des Verstorbenen in die Gesellschaft der Ahnen durch das Begräbnis im Familiengrab, wodurch er des üblichen Ahnenkultus teilhaftig werde. Denn dieser setzt doch den Glauben an ein selbstbewufstes Fortexistieren des Verstorbenen naturgemäfs voraus.

15, 15) oder das „im Frieden zu den Vätern Versammeltund ins Grab Gebrachtwerden“ (4 Kön. 22, 20. 2 Par. 34, 28)[1] als etwas Tröstliches und der Gerechtigkeit oder Buſse Gewährtes bei Personen erwähnt wird, die nicht von schweren Leiden heimgesucht und deshalb die Grabesruhe herbeizuwünschen versucht sind, während den Sündern jener Friede versagt bleibt (4 Mos. 23, 10), wird deutlich darauf hingewiesen, daſs das Los der Gerechten und Sünder in und nach dem Tode nicht ganz gleich sei. Verschiedene Verheiſsungen und Drohungen Gottes bezeichnen eine solche Fülle des Lohnes oder der Strafe, daſs dem Sinne der Worte Zwang angethan wird, wenn man ihn bloſs für dieses Leben gelten lassen will. Hier sind zu erwähnen 1 Mos. 15, 1: „Ich will dein übergroſser Lohn sein.“ 3 Mos. 18, 5: „Haltet meine Satzungen und Rechte; welcher Mensch sie hält, der wird durch sie leben, so wahr ich der Herr bin.“ 5 Mos. 32, 22: „Das Feuer meines Zornes ist entzündet und brennt bis in die tiefste Unterwelt.“ Vgl. 2 Mos. 19, 5. 6. 2 Kön. 7, 14[2].

5. Es finden sich gewichtige Beweise dafür, daſs der Unsterblichkeitsglaube bei den Hebräern von den ältesten Zeiten an Tradition war, ebenso die Vorstellung eines Gerichtes nach dem Tode. Die Hebräer waren durch Abraham die Landsleute der Chaldäer, welche, wie oben erwähnt, ziemlich ausgebildete Kenntnisse vom jenseitigen Leben hatten

[1] Die dem König Josias gemachte Verheiſsung, „daſs er in Frieden zu den Vätern versammelt und zu Grabe gebracht werde“, wäre ebensowenig der Gröſse Gottes als der Verdienste des Königs würdig, wenn damit bloſs gemeint wäre, daſs er nicht sollte Augenzeuge der letzten Katastrophen im Reiche sein, oder daſs er in das Familiengrab seiner Ahnen gebracht werden sollte. Denn 1. wie 4 Kön. 23, 29 im Vergleiche mit Zach. 12, 11 und Offb. 16, 16 beweist, war die Niederlage des Josias eine furchtbare und sein Ende so trübe als möglich; und 2. nach allem, was uns berichtet wird, hat sein gottloser Sohn Jojakim kein schlimmeres Ende gefunden als sein frommer Vater. Also muſste jene Verheiſsung notwendig auf das jenseitige Leben verweisen.

[2] Vgl. A. Calmet, Dissert. in V. T. II (ed. Mansi), 250 sq.

und ein Gericht nach dem Tode kannten. Man kann nicht umhin anzunehmen, dafs Abraham diesen ererbten Glauben seinem Volke hinterlassen habe. Dafür spricht die Sorgfalt, mit der die Patriarchen begraben wurden[1]. Aufserdem lebte das Volk Jahrhunderte hindurch bei den Ägyptern, die, wie die hieroglyphischen Darstellungen beweisen, sich ebenfalls durch lebhaftere Vorstellungen vom Jenseits auszeichneten und diese durch einen aufserordentlichen Totenkult an den Tag legten[2]. Es ist einfach unmöglich, dafs die Israeliten, die doch sonst so manche Sitten der Ägypter angenommen hatten, in dieser Beziehung nichts von ihnen gelernt hätten. Im Gesetze des Moses wird ihnen öfters verboten, die Toten zu beschwören und zu befragen (5 Mos. 18, 10—11. Vgl. 3 Mos. 19, 31; 20, 6. 27). Wie kann man übersehen, dafs diese den Juden untersagte Praxis voraussetzt, der Glaube an die persönliche und selbstbewufste Fortdauer der durch den Tod vom Leibe getrennten Seelen sei damals ein allgemeiner und populärer gewesen? (Vgl. 1 Kön. 28, 8—20.) Oder ist dieses Ankämpfen des Gesetzgebers gegen den Aberglauben zugleich auch ein Ausrotten des Glaubens gewesen? Jedenfalls war diese Art von Zauberei noch zur Zeit der Propheten weit verbreitet (vgl. Is. 8, 19; 65, 4. 4 Kön. 21, 6).

6. Wie der Pentateuch die geschichtliche und gesetzliche Grundlage des religiösen Lebens Israels enthält, so stellen die Lehrbücher, besonders aber neben dem Buche Job der Psalter, die subjektive Aneignung dieser Wahrheiten durch den Einzelnen sowie durch die ganze Volksgemeinde in Betrachtung und Gebet dar[3]. Zugleich enthält der

---

[1] „Unstreitig ist die Religiosität, mit welcher allenthalben die Leichen behandelt werden, aus derselben Quelle wie die Ahnung der Unsterblichkeit entsprungen und nicht ohne Stärkung für diese.“ Rotteck, Allgem. Geschichte I, 177. Vgl. Merx a. a. O. S. x, Anm.

[2] Über Unsterblichkeitsideen der Chaldäer und Ägypter vgl. Vigouroux a. a. O. III (4. Kap.), 104.

[3] „Die im Buche Job herrschenden Vorstellungen über das Jenseits sind ganz dieselben wie in den Psalmen der davidisch-salomonischen

Psalter wertvolle neue Offenbarungen, durch welche das bis dahin keimartig Gegebene weiter entwickelt, das bisher Verhüllte immer mehr entschleiert wurde. Dies gilt wie von der Messiasidee, so auch von der sich mit dieser immer enger verknüpfenden Unsterblichkeits- und Auferstehungsidee. An manchen Psalmen, wie z. B. Ps. 17 (hebr.):

„Ich aber in Gerechtigkeit werde schauen dein Antlitz,
Werde mich sättigen beim Erwachen an deiner Gestalt"
(17, 15; vgl. 11, 7),

kann man deutlich die zwei Grundlagen erkennen, aus denen sich eine vollständige Lehre vom jenseitigen Leben bei den Hebräern entwickelt hat. Einerseits ist es der Kontrast zwischen dem Geschicke der Menschen und ihrem Verdienste, anderseits die schon auf Erden bestehende innige Lebensgemeinschaft des Frommen mit Gott, welche nicht als mit dem Tode abbrechend gedacht werden konnte und in sich schon die Garantie ewiger Dauer haben mufte[1]. Neben der

Zeit und in den salomonischen Sprüchen." Fr. Delitzsch, Das Buch Job (1. Aufl., Leipzig 1864) S. 16.

[1] „Der religiöse Sinn solcher Wendungen liegt lediglich in der Beziehung des Frommen zu Gott, in dessen Gemeinschaft er Leben und Genüge hat und dem gegenüber nicht Himmel und Erde, nicht Tod und nicht Unsterblichkeit ihn sollicitieren, denn eben Gott ist das Leben der Frommen" (Herzogs Real-Encyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche [2. Aufl.], Art. „Unsterblichkeit"). Trotz der Dehnbarkeit der in Betracht kommenden Begriffe der bezüglichen Psalmstellen ist doch diese fides implicita der Auferstehung das Wenigste, was man daraus entnehmen mufs. Freilich kommt desselben Werkes 3. Auflage in dem Artikel „Auferstehung" zu dem Schlusse: „Die erste Spur der Erwartung, dafs Tote (nicht die Toten) auferstehen, findet sich bei Is. 26, 19. ... Alles in allem: man wird sich dem Gedanken nicht entziehen können, dafs die Psalmen für die Auferstehungslehre keine Ausbeute liefern." Anderer Ansicht ist Volck a. a. O. S. 148: „Man redet häufig vom ‚Unsterblichkeitsglauben' des Alten Testamentes. Dieser Ausdruck ist mifsverständlich. Was man insgemein ‚Unsterblichkeit der Seele' nennt und darunter versteht, kommt im Alten Testament nicht zum Vorschein, sondern nur eine Fortdauer des Ich, welches sich aber, weil des Leibes entkleidet, im Todeszustande befindet so lange, bis ihm der Leib zum Organ seiner selbst zurückgegeben wird, womit dann der Lebenszustand für dasselbe neu anhebt. Die dahin zielende Hoffnung, die Aussicht auf ein Ende des

Idee von der allgemeinen Sündhaftigkeit, die in dem Leben im Scheol einen allgemeinen Zustand der Strafe und Trauer erblickt, erscheint also die neue Idee der Erbarmung und Gnade für den Gerechten nach dem Tode, dessen Los nur vorübergehend traurig ist und mit einem seligen Erwachen in die Anschauung Gottes übergeht. Wenn auch diese Vorstellung in den heiligen Liedern neben den vielen sehr traurigen (Ps. 88) nur hie und da blitzartig auftaucht und auch dann nur auf das subjektive Bewufstsein der Gottesfreundschaft sich gründet[1], so ist sie doch zu klar und zu oft ausgesprochen, um ganz geleugnet werden zu können (Ps. 16, 10 bis 11; 49, 15—16; 73, 24)[2].

Diese Idee der endlichen Befreiung aus dem Scheol konnte aber nur in der Voraussetzung entstehen, dafs Gott die Sünde hinwegnehme und eben dadurch auch dem Strafzustande in der Unterwelt ein Ende mache[3]. So verknüpfte sich die Erwartung eines glücklichen Jenseits eng mit der Hoffnung

---

Todeszustandes, eine Erlösung aus der Nacht der Scheol kommt im Alten Testament zum unzweideutigen Ausdruck, namentlich in demjenigen Buch desselben, welches uns einen Einblick in das Glaubensleben der alttestamentlichen Frommen gewährt, in den Psalmen.“ Volck gehört zu den konservativen protestantischen Theologen, welche vermitteln wollen zwischen den existierenden Gegensätzen „in dem positiv-kirchlichen Lager“ (Volck, Heilige Schrift und Kritik. Erlangen 1897). Bei dieser Vermittlung und dem Respekt vor der negativen Kritik kommen indessen Ausdrücke zu Tage, wie z. B. oben von der „Fortdauer des Ich“, unter denen man sich beim besten Willen kaum etwas zu denken vermag. Diese Flucht in das Reich dehnbarer, weil unklarer Ausdrücke befriedigt auf keiner Seite. Entweder dauert das Ich wirklich fort, und dann ist es irgendwie lebendig, oder aber es befindet sich im Todeszustande, und dann ist es eben ausgelöscht und dauert nicht fort.

[1] Vgl. Delitzsch a. a. O. S. 57. 151 f. 226 f.

[2] Vgl. Atzberger a. a. O. n. 44. — „Katholik“, Jahrg. 1877, S. 469 ff.

[3] „Der Tod und der traurige Zustand nach demselben sind eben an sich für jedermann eine Strafe der Sünde, und so lange diese allgemeine Strafe nicht aufgehoben ist oder deren Aufhebung infolge göttlicher Erleuchtung nicht im Geiste prophetisch geschaut und geglaubt wird, ebenso lange erscheint der Zustand nach dem Tode ohne Trost und ohne Hoffnung.“ Atzberger a. a. O. n. 33.

auf die Erlösung von der Sünde und auf die verheifsene rettende Intervention Gottes.

7. Das ist der Punkt, wo sodann die vorexilische und exilische Prophetie anknüpfte, um mit der messianischen Hoffnung auch die eschatologischen Vorstellungen zu vervollkommnen. Aussprüche wie Os. 13, 14: „Aus der Hand des Scheol will ich sie erlösen, vom Tode sie befreien; ich werde dein Verderben sein, Tod, ich werde dein Untergang sein, Scheol"; und Is. 26, 19: „Deine Toten werden leben, meine Erschlagenen werden auferstehen: wachet auf und jubelt, ihr Staubbewohner, denn Tau des Lichtes ist dein Tau, und Refaim (Scheolbewohner) wird die Erde dem Leben wieder geben" (vgl. Is. 25, 8). Gleichnisse wie das von dem öden Totenfelde, welches durch den belebenden Hauch Gottes zu neuem Dasein gerufen wurde (Ez. 37), mufsten zu der bestimmten Lehre von einer „Auferstehung vieler" (Dan. 12, 2) führen, mag nun mit diesen „vielen" eine Auswahl der Gerechten oder eine intensive Bezeichnung der Gesamtheit (wie Röm. 5, 15 im Vergleiche zu V. 12) gemeint sein.

B. Grundlage der Eschatologie des Buches Job.

I. Stand der Frage.

Es wird sich als notwendig herausstellen, zuvörderst einen Blick auf die Ansichten der Autoren über den eschatologischen Inhalt des Buches Job zu werfen, wenn auch oben schon einige Auskunft über verneinende Stimmen gegeben ist. Beim ersten Anblicke nun ist es immerhin auffällig, wie sehr die Meinungen über den Inhalt der 42 Kapitel im allgemeinen und seiner eschatologisch klingenden Aussprüche im besondern verschieden sind. Diese Erscheinung hört aber beinahe auf zu überraschen, wenn man die Vertreter der ver-

schiedenen Ansichten gruppiert. Es finden sich dann im ganzen drei Gruppen. Die katholischen Ausleger, denen sich übrigens auch protestantische anschlossen [1], sind der Ansicht, dafs Job die Lehren von der Unsterblichkeit und von der Auferstehung des Leibes kennt und ausspricht. Für diese Auslegung treten vor allen die Väter in der Mehrzahl ein: Clemens Romanus (1 Cor. c. 26); Origenes (In Matth. 22, 23); Cyrillus von Jerusalem (Catech. 18, 14—20); Epiphanius (In Anchor. 89—103); Ambrosius (In Ps. 118 n. 18); Hieronymus (Ep. 53 etc.); Rufinus (De expos. Symb.); Augustinus (De civit. Dei 20, 29). Ihnen schliefsen sich durchweg die Exegeten des Mittelalters und die allermeisten katholischen Ausleger der neueren Zeit an, wozu allerdings die Vulgata ein gut Teil beigetragen hat, in welcher die Auferstehung viel klarer ausgesprochen wird als im Urtexte oder in einer der übrigen Übersetzungen. Es ist eigentümlich, dafs bei dieser präponderierenden Ansicht der Väter einige griechische Väter, nämlich Chrysostomus, Didymus von Alexandrien und Johannes von Damaskus, der entgegengesetzten Meinung sind, Job kenne die Auferstehung nicht. Indessen mag dies wohl durch die von ihnen benutzte LXX gekommen sein, auf Grund deren sie die 19, 25 ff. gehoffte Auferstehung des Leibes allegorisch von der Aufhebung des Leidens und der Wiederherstellung des kranken Leibes verstanden (wie auch die jüdischen Exegeten des Mittelalters zum gröfsten Teil).

Andere kamen in der Auffindung eschatologischer Wahrheiten im Buche Job nicht so weit, indem sie „zwar keine leibliche Wiederherstellung vom Tode, also keine Auferstehungshoffnung, sondern blofs eine Unsterblichkeitshoffnung,

[1] Z. B. Delitzsch a. a. O. S. 226 f., wenn er auch den Job nur seine eigene, nicht die allgemeine Auferstehung hoffen läfst. Ebenso Michaelis, Kosegarten, Rosenmüller. Überhaupt zeigt sich die Unterscheidung der Geister am auffallendsten in der Erklärung der berühmten Stelle Job 19, 25—27. Indem hier die verschiedenen Ansichten klassenweise aufgeführt werden, darf weiter unten bei der exegetischen und dogmatischen Bearbeitung der in Betracht kommenden Stellen von einer nochmaligen Aufzählung der Autoren abgesehen werden.

ein jenseitiges Schauen Gottes in geistig verklärtem Zustande finden“[1], so u. a. J. König, Ewald, Schlottmann und im wesentlichen auch Dillmann, ferner Hupfeld, Zöckler, Vaihinger, Gerlach, Köstlin, Köster, Böttcher.

Anknüpfend an die eben erwähnte Auffassung der Stelle 19, 25—27 von der Wiederherstellung des Leibes vor dem Tode findet die rationalistische Auslegung der neueren Zeit im Buche Job nicht nur nichts Positives über das Leben nach dem Tode, sondern sie läfst den sich in Klagen ergehenden Job jenes Leben geradezu ausschliefsen oder doch so abschwächen, dafs nur mehr das „pulvis et umbra sumus“ des Horaz übrig bleibt. Weniger ist es eine dem genuinen Litteralsinn der Worte treu anhängende Interpretation, die zu dieser Auffassung geführt hat, als vielmehr das kritische Zurechtstutzen des Textes und ganz besonders die sehr freie und individueller Neigung dienende Zurechtlegung der durch das Buch hindurchziehenden Gedankenfolge: Beweise hierfür werden sich genug im weiteren Verfolge der Untersuchung finden. In dieser Richtung bewegen sich die Auslegungen von Grotius und Clericus im 17. Jahrhundert und in der Folgezeit die meisten akatholischen (Eichhorn, Stickel, Hirzel, Renan, Baumgarten, A. Merx, E. Reufs, G. Hoffmann, Knobel, Hitzig, Hävernick etc., auch Volck).

Eine Auseinandersetzung mit den Vertretern dieser letzten Ansicht wird nicht ganz zu vermeiden sein, ebensowenig auch ein Blick auf die Wege, die sie gehen. Vigouroux[2] be-

[1] Zschokke, Das Buch Job S. 129. Vgl. auch Atzberger a. a. O. n. 47.

[2] Die Bibel und die neueren Entdeckungen III, 150 f. Daselbst auch die Ansicht Renans: „Wie könnte man bei dem unglücklichen Job . . . Glauben an das jenseitige Leben annehmen, da kein Wort der Hoffnung aus seinem Munde hervorgeht, mit dem er an die göttliche Barmherzigkeit und Billigkeit in einer besseren Welt appellierte? Schon die Existenz des Buches Job beweist jedenfalls, dafs die alte hebräische Lehre über diesen Punkt schwankend war. Viele erleuchteten und grofsen Geister im Schofse des Judentums aus der Zeit der Abfassung dieses Buches hielten das System, welches die Belohnung nach dem Tode

richtet von Derenbourg, dem entschiedenen Leugner des Unsterblichkeitsglaubens bei den alten Hebräern, folgende Behauptung: „Zur Unterstützung dieser (seiner) These kann man gleich das ganze Buch Job citieren. Wenn der Gedanke an das künftige Leben und seine Belohnungen, welche den Gerechten verheifsen sind, sich auch nur einen Augenblick dem Geiste dieses frommen, aber grausam geprüften Mannes vorgestellt hätte, wie könnte man dann die bitteren und verzweifelten Klagen erklären, welche ihm seine Leiden ausgepreſst haben!“ Ähnlich Hoffmann, Hiob S. 14: „Vertiefung des Schuldbewufstseins ins Unergründliche ist erst ein Gegentrieb der Verewigung persönlichen Daseins. Hätte er (der Verfasser) die Hoffnung einer Rechtfertigung der Seele mit ihrem Bewufstsein nach dem Tode auch nur an einem Zipfel erfafst, wie dürfte man ihm so geringe Kraft weiter zu denken und so wirre Fahrlässigkeit selbander zutrauen, als die Annahme erfordert, dafs er jene Hoffnung zwar wie einen rasch erlöschenden Gedankenblitz seinem Helden in den Mund gelegt, aber nicht gemerkt habe, dafs dieser Ausweg Not und Zweck seines ganzen Buches überflüssig macht?“ Hier ist also die Rücksicht auf „Not und Zweck“ des Buches, auf die Entwicklung der im Buche dargestellten Handlung, bei dem Urteil über dessen Eschatologie ausschlaggebend.

in Abrede stellt, für ungenügend. Das Buch stellt in der That das Problem klar hin: es giebt mit Beredsamkeit der Empörung des Gewissens Ausdruck, die es gegen die unverdienten und unausgleichbaren Schicksalsschläge empfindet; aber wie ist das Problem gelöst? Nicht durch die Hoffnung auf die Auferstehung, noch durch den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele“ (Renan im „Journal officiel“ vom 11. März 1873). — Budde (Beiträge zur Kritik des Buches Hiob, Bonn 1876, S. 59 f.) findet die Unsterblichkeitsidee ebenfalls nicht im Buche Job: „Erst wenn die Wahrheit des Läuterungsleidens fest gegründet war, dann war es Zeit, auch den möglichen Tod des Gerechten im Leiden ins Auge zu fassen, und ein jenseitiges Leben, für welches der Mensch hier geläutert und gefördert werde, mufste die Lösung für diesen Widerstreit bieten. Der Dichter des Hiob mufste das späteren Zeiten überlassen. Er hat genug gethan, indem er die nächste Antwort auf die Frage, warum der Gerechte leide, fand und lehrte.“

Ein etwas verschiedener Gesichtspunkt war für andere mafsgebend, z. B. Reufs, Hiob S. 20: „Man beruft sich auf Kap. 19, 21 ff. . . . Aber abgesehen von dem wahren Sinne dieser Stelle fragen wir, warum ist denn am Ende von dieser Hoffnung gar nicht die Rede? Die Freunde wissen nichts davon, Jahve selbst schweigt darüber. . . . Warum schliefst denn damit nicht sofort die Verhandlung oder knüpft sich wenigstens an diese plötzlich eröffnete Perspektive? Warum geht das Gespräch fort ohne die geringste Rücksicht auf dieselbe. Die allerletzte Zeile des Buches kann allein schon genügen zum Beweise, wie weit der Verfasser entfernt war, von dieser Seite einen Strahl in das Dunkel der menschlichen Schicksale fallen zu lassen. ‚Hiob', sagt er, ‚lebte danach noch hundertundvierzig Jahre und starb alt und lebenssatt.' Hundertundvierzig Jahre zu denen, die er im Beginne der Erzählung schon hatte, das geht doch geflissentlich weit über das höchste Lebensziel der Zeitgenossen des Verfassers hinaus und drückt sonnenklar den Gedanken aus, die höchste Summe des einem Menschen erreichbaren Glückes ward Hiob zu teil; er genofs das Mögliche und konnte damit zufrieden sein."

Man sollte nun meinen, es bedürfe also blofs der Eliminierung der tröstlichen Aussichten auf das Jenseits, um sofort das Gedicht als ein logisch festgefügtes, von Schwierigkeiten freies Gedanken- und Vorstellungssystem erscheinen zu lassen. Doch nein. A. Merx (Das Gedicht von Hiob, 1871, S. xxxi) mufs gestehen: „Fragen wir nun: Was hat der Dichter erreicht? Er hat seinem und unserem Bedürfnisse nach poetischer Gerechtigkeit (durch die Restitution am Ende) genuggethan, aber diese Genugthuung ist nur die in der Kunst. In seinem Gedichte ist alles gerundet und geschlossen, aber das Gedicht ist nicht das Leben, für das Leben hat er die angeregte Frage nicht gelöst, die Geister, die er wach gerufen, nicht gebannt."

Die Vertreter dieser rationalistischen Auslegungsmethode mufsten etwas ausführlicher gehört werden, damit es klar werde, welche Punkte sie als die schwachen Stellen der für

eine befriedigende Eschatologie lautenden traditionellen Auslegung ansieht und geeignet erachtet zum Angriffspunkt für ihre negative Arbeit. Es ergiebt sich dadurch die Notwendigkeit, zuvor Umschau zu halten 1. nach dem Verfasser des Buches Job, 2. nach dem Platze, der dem Buche in der Reihenfolge der alttestamentlichen Schriften wegen seines Inhaltes und seiner Form gebührt, und 3. nach dem Gedankengange und der inneren Anlage des Buches, nach der am nächsten liegenden Tendenz des Gedichtes und der sich daraus ergebenden Bedeutung der einzelnen Teile oder Reden. Erst wenn dieses geschehen, ist der nötige Rückhalt für die Auslegung und Verwertung einzelner eschatologischen Stellen gewonnen und gesichert[1].

II. Verfasser des Buches Job und Zeit der Abfassung.

Es ist bisher nicht gelungen, die Person des Verfassers oder die Zeit der Abfassung des Buches Job genau oder mit sehr grofser Wahrscheinlichkeit zu ermitteln. Weder die alten Erklärer noch die neueren haben es in dieser Frage zu einer nennenswerten Übereinstimmung gebracht. „Es ist kein Jahrhundert der israelitischen Geschichte, von David und Salomo abwärts bis in die Zeit der Herstellung Jerusalems nach dem babylonischen Exil, welchem man nicht die Ehre erwiesen hätte, das herrenlose Kleinod als Eigentum zuzusprechen.“[2]

Viele von den alten Exegeten haben Moses oder einen Gelehrten der patriarchischen Zeit für den Verfasser angesehen. Doch ist diese Ansicht jetzt allgemein aufgegeben, weil das Buch ein Kunstwerk ersten Ranges ist und deshalb in die

[1] „Nexum, quo sermones ac sermonum partes simul colligantur, totiusque disceptationis seriem minuatim persequi atque oculis legentium proponere, ratio quaestionis, quam de aliquot solum huius libri versiculis habituri sumus, minime sinit, tametsi non parum ea re juvaremur, ut sensus horum versiculorum validius mentem atque animum percelleret, veritasque interpretationis manifestior eluceret.“ Patrizi, De interpret. Script. s. l. II, q. 10, art. 1.

[2] E. Reufs, Hiob S. 16.

Zeit der höchsten Entwicklung der hebräischen Litteratur gehört. Indem sie diese Zeit unter der Regierung Davids und Salomos fanden (was aber neuerdings sehr bestritten wird), setzten viele und sehr angesehene Ausleger die Abfassung des Gedichtes von Job in die davidisch-salomonische Litteraturperiode. Mehrere von ihnen behaupten geradezu, Salomo selbst sei der Verfasser, weil gerade seine Weisheit ein so tief durchdachtes Kunstwerk zu liefern ganz besonders befähigt war (Gregor von Nazianz, Calmet), während andere einem von den Tempelsängern oder Schriftgelehrten der nämlichen Zeit das Werk zuschreiben (Welte, Delitzsch, Rosenmüller, Hävernick, Keil, Zöckler, Schlottmann, v. Hofmann, Zschokke, Knabenbauer), indem die innere Verwandtschaft des Buches Job mit vielen Psalmen der salomonischen Sängerschule wohl zuverlässige Anhaltspunkte bietet. Die schon eine längere Entwicklung theologischer Reflexion und poetischer Arbeit voraussetzende Auffassung des Buches Job, sowie die Tiefe und grofsartige Schilderung des Schmerzes und der Trauer, die im Buche zum Ausdrucke gelangen, haben indessen neuerdings die meisten Erklärer bestimmt, die Veranlassung des Buches in einer der späteren Unglücksperioden der israelitischen Nation zu suchen und den Verfasser das Unglück und die Hoffnung seines Volkes zum Ausdrücke bringen zu lassen (Ewald, Hirzel, Renan). So hat man namentlich die Zeit nach dem Untergang des nördlichen Reiches Israel (ca. 700 v. Chr.) als Entstehungszeit des Buches angenommen (Hitzig, Reufs, Bleek, Stickel, de Wette, Volck). Wieder andere verglichen die Gedanken des Buches und einzelne Ausdrücke mit verwandten Redewendungen prophetischer Schriften des alttestamentlichen Kanons und glaubten hieraus Sicheres über die Abfassung des Buches Job zu ermitteln. So entstand die Ansicht, das Buch müsse jedenfalls in der Zeit des Ezechiel (ca. 595) oder Jeremias (ca. 620) geschrieben sein (Bickell, Dillmann), wohingegen andere (z. B. Hoffmann, Duhm) wegen gewisser aramäischen Formen des Ausdrucks eine Zeit annehmen, wo die Häufung derartiger Formen allen gewohnt

war, also die Perserzeit um das Jahr 500 v. Chr. Andere stimmen für noch spätere Abfassung (Vatke, Kuenen, Cornill, Holtzmann; letztere für die Zeit der Ptolemäer), indessen wird diese Ansicht doch ziemlich allgemein abgelehnt[1].

Wie sehr die Meinungen auch voneinander abweichen bezüglich der Abfassung des Buches, so stimmen sie doch darin überein, dafs es eines der besten Erzeugnisse der hebräischen, ja der gesamten Weltlitteratur ist, ein in sich geschlossenes und abgerundetes religiös-poetisches Meisterwerk, und der Verfasser ein Meister nicht nur in der Dichtkunst, sondern auch in der Theologie. „Wirklich in Frische und Kraft dichterischer Anschauung und Empfindung, in Reichtum und Pracht der Bilder, in unerschöpflicher Fülle der Gedanken, in Feinheit der psychologischen Auffassung und der Naturbeobachtung, in der Malerei der mannigfaltigsten Vorgänge der Natur oder Menschenwelt, in Fähigkeit, dieselbe Sache in immer neuem Kleide vorzuführen, in der Kunst, je nach den verschiedenen Stimmungen der Redenden Ton und Farbe zu wechseln, der Wehmut und Klage, dem Zorn und der Leidenschaft, dem Hohn und der Bitterkeit, dem Sehnen und Hoffen, der Ruhe und Befriedigung auf gleiche Weise gerecht zu werden, ganz besonders auch die Majestät, Würde, Kraft und Klarheit des redenden Gottes treffend zu zeichnen, endlich in Herrschaft über die Sprache, in Schönheit, Wucht und Gedrungenheit des Ausdruckes stellt er sich als Dichter den besten Mustern aller Zeiten ebenbürtig zur Seite. Bis in die Einzelheiten hinaus ist sein Werk künstlerisch vollendet. Jede der vielen Reden des Buches ist ein Meisterwerk für sich und voll feiner Beziehungen auf die andere.“ [2]

[1] Vgl. Dillmann, Hiob (1891) S. xxxv.

[2] Ebd. S. xxiii. („Seine Poesie) reflektiert den kühnen Geist, die dramatische Energie, die schöpferische Phantasie eines grofsen Dichters und findet zur rechten Zeit den erschütterndsten Ausdruck für das gewaltige Ringen eines Geistes, der sich in der Welt ganz allein weifs und um das höchste Gut des Menschen, den Glauben an eine Gerechtigkeit in der Welt, fast vergebens kämpft“ (Duhm, Das Buch Hiob S. ix, in „Kurz. Hand-Komment. z. A. Test.“ Freiburg 1897). Vgl. A. Baum-

III. Verwandtschaft des Buches Job mit andern Schriften des Alten Bundes.

Bei der erstaunlichen Verschiedenheit der Beurteilung, die das Buch Job bei den Exegeten und Kritikern, ganz besonders in der neuesten Zeit, erfahren hat, erscheint es also berechtigt, um nicht zu sagen pflichtgemäfs, Umschau in den übrigen Schriften des Alten Testamentes zu halten, um durch Vergleichung des Inhaltes und der sprachlichen Ausdrücke eine einigermafsen sichere Handhabe zum Einreihen unseres Buches in die Reihenfolge der alttestamentlichen Schriften zu gewinnen. Ist auf diese Weise dem Buche sein rechtmäfsiger Platz in dem Stufengange der Lehrentwicklung des Alten Testamentes gesichert, dann ergiebt sich sofort ein fester Standpunkt, um zu beurteilen, welches Mafs anthropologischer und eschatologischer Kenntnisse dem Verfasser des Buches Job aus der Bekanntschaft mit der vorausgegangenen und zeitgenössischen Litteratur seines Volkes zur Verfügung stehen mufste. Hieraus läfst sich sodann Aufklärung gewinnen über dunkle, zweideutige und heifs umstrittene Ausdrücke von eschatologischer Bedeutung im Buche Job, indem ähnliche, aber klarer und entschiedener gegebene Ausdrücke anderer Schriften von kanonischem Ansehen, die mit ihren Gedanken und Sentenzen Gemeingut der Nation geworden waren, in gewissem Sinne als authentische Interpretation zu Job herangezogen werden können, und dies um so eher, wenn solche Schriften dieselbe oder eine ähnliche Tendenz verfolgen, in einer gewissen Ideenverwandtschaft mit unserem Buche stehen oder ähnlichen Anlässen ihre Entstehung verdanken.

Aufserdem läfst sich durch die Feststellung eines bestimmten Platzes in der alttestamentlichen Offenbarungs-

gartner, Geschichte der Weltlitteratur I, 24 f.: „Sprache und Darstellung atmen eine gigantische, urweltliche Kraft. Kein Aeschylus und Dante reicht an ihre Erhabenheit heran. Shakespeare hat sich in seinen tiefsinnigsten Werken nicht so nahe an das Göttliche herangewagt. Goethes berühmter Faustprolog giebt einen gewissen Nachklang davon etc.“

geschichte für das Buch Job kontrollieren und ziemlich sicher bestimmen, welches die Norm war, nach der unser Verfasser seine Gedanken aus dem alttestamentlichen Lehrsystem zur dichterischen Bearbeitung auswählte. Aus der Kenntnis dieser Regel und Auswahlmethode ergiebt sich alsdann ein berechtigter Schlufs auf die Absicht und das Problem des Dichters.

a) Verhältnis des Buches Job zu den Psalmen und den Sprüchen.

Eine grofse Ideengemeinschaft zwischen Job und den Psalmen besteht thatsächlich, und bei dem Reichtum religiöser Vorstellungen und Gefühle, bei der Vielseitigkeit der anthropologischen und theologischen Reflexionen, die in den beiden Büchern zur Darstellung kommen, ist ein zeitweiliger Parallelismus der Gedanken und Ausdrücke nichts Auffälliges, ja eine gewisse Notwendigkeit. Von den Psalmen kommen hier namentlich in Betracht der 6., 7., 10., 17., 22., 27., 30., 37., 39., 49., 69., 73., 74. und 77. Vor allen aber weisen Ps. 88 und 89 eine grofse Verwandtschaft mit vielen Stellen des Buches Job auf: Ps. 88, 5 mit Job 14, 10; Ps. 88, 9 mit Job 30, 10; Ps. 89, 8 mit Job 31, 34; Ps. 89, 38 mit Job 16, 19; Ps. 89, 48 mit Job 7, 7; Ps. 89, 49 mit Job 14, 14[1]. Überhaupt könnte man beinahe den Ps. 88 als eine Art summarischer Inhaltsangabe der jobischen Dialoge bezeichnen,

[1] Auch finden sich auf beiden Seiten besonders seltene und merkwürdige Ausdrücke, wie z. B. קְדֹשִׁים von den himmlischen Geistern (Ps. 89, 6. Job 5, 1; 15, 15), אַבַדּוֹן von der Unterwelt (Ps. 88, 12. Job 26, 6), בִּעֻתִים Schrecken (Ps. 88, 17. Job 6, 4). Auf Grund dieser Übereinstimmung schliefst Delitzsch (Art. „Hiob" in Herzogs Real-Encyklopädie VI. Bd., 2. Aufl.), „dafs das Buch Hiob aus der Chockma-Genossenschaft hervorgegangen ist, welcher nach 1 Kön. 5, 11 jene beiden Ezrahiten (Heman und Ethan), die Verfasser der beiden Psalmen (88 u. 89) angehörten", wahrscheinlich sei Heman der Verfasser des Buches Job. Ihm „steht fest, dafs es (Job) bereits im 8. Jahrhundert ein viel gelesenes Buch war, und dafs Amos, Jesaia, König Hiskia in unverkennbaren Reminiszenzen daraus reden". Es wird sich weiter unten zeigen, dafs noch markantere Übereinstimmungen auf eine andere Person hinweisen.

wenn er nicht durch seine ebenso aussichtslose als fügsame Hilflosigkeit von dem bei Job hervortretenden Tone des Rechtens und Streitens mit Gott verschieden wäre. Weiter unten wird sich ein Schriftteil finden, der in jeder Beziehung noch näher mit Job verwandt ist.

Ohne also die nahe Verwandtschaft mancher Ausdrücke und sehr vieler Gedanken, ja ganzer Gedankenreihen von Job und den Psalmen zu leugnen, kann man doch sich der Notwendigkeit enthoben sehen, beide Teile derselben Geistesströmung als Produkte zuzuweisen. Die Übereinstimmung läfst sich vielmehr ganz natürlich daraus erklären, dafs die Ausdrücke und Gedanken der Psalmen wegen ihres vielen Gebrauches dem später lebenden Verfasser des Buches Job geläufig waren, und speziell diejenigen Lieder, in denen ein Unglücklicher sich vor Gott ausklagt, seiner elegischen Stimmung besonders zusagten.

Grofs ist jedenfalls auch die Verwandtschaft des Buches Job mit dem Buche der Sprichwörter, besonders Job Kap. 28 mit Spr. Kap. 1—9, in denen das Lob der Weisheit besungen wird. Aus dieser Vergleichung läfst sich indessen kaum ein zuverlässiges Resultat darüber gewinnen, ob der Verf. des Job Spr. 1—9 gekannt und benutzt hat, oder umgekehrt. Jedenfalls sind die Autoren hierüber sehr geteilter Meinung[1]. Es läfst sich aus der Zusammenstellung der trotz aller Ähnlichkeit doch auch wieder ganz selbständig und

[1] „Dillmann erklärt diese Einleitung des Spruchbuches für nachhiskianisch; es ist aber die an die Jugend sich wendende Dedikation, mit welcher, wahrscheinlich unter Josaphat, das ältere vorhiskianische Spruchbuch (Spr. 25, 1) ausgegangen ist.... Das Verhältnis, in welchem die Lehre von der Weisheit Spr. Kap. 1—9, bes. Kap. 8, zu Hiob Kap. 28 steht, beweist die Priorität des Buches Hiob. Die Lehre von der Weisheit ist in Spr. 1—9 weiter fortgeschritten und entwickelt.“ Delitzsch in Herzogs Real-Encyklopädie a. a. O. Ähnlich Strack, Einl. in das Alte Test. (5. Aufl.) S. 131. Anders A. Merx, Hiob S. XLXX ff.: „In der ganzen Rede über die Weisheit, die das Buch 'Jjjob enthält, bemerkt man bei genauerer Betrachtung eine versteckte Polemik gegen die Lehre über die Weisheit, welche die Sprüche Salomos enthalten.“

individuell gegebenen Stücke über den hohen Wert der Weisheit bei Job und den Sprichwörtern als sicheres Ergebnis nur das hinstellen, dafs die Entstehung von Spr. 1—9 und Job 28 ziemlich in dieselbe Lehr- und Litteraturperiode Israels gefallen sein mufs. Ob dies nun zur Zeit Salomos geschehen ist, in die manche, meistens ältere Exegeten die Hauptblütezeit der hebräischen Litteratur und Lehrweisheit verlegen, oder aber in der jüngeren, durch die Reform des Königs Ezechias eingeleiteten und durch das Auftreten der grofsen Propheten charakterisierten Periode des israelitischen Geisteslebens, das ist eine andere, noch offene Frage.

Ohne dem Inhalt des Spruchbuches Gewalt anzuthun, kann man die ersten neun Kapitel als eine Art Vorrede „den Männern des Ezechias“ zuschreiben, welche die Sprüche Salomos gesammelt und in die vorliegende Ordnung gebracht haben (Spr. 25, 1). Sehr empfohlen wird diese Annahme durch die in ihrer Art einzige und merkwürdige Erscheinung, dafs in den drei Schriften Spr. 1—9, Job 28 und Bar. 3 die Weisheit als selbstthätige Person dargestellt wird. Eine solche schriftstellerische Eigenheit dürfte kaum auf mehrere Perioden des Schrifttums verteilt werden können. Sonach wären Sprichwörter und Job ungefähr derselben Periode des jüdischen Geisteslebens zuzuteilen.

In scharfen und sicher beabsichtigten Gegensatz zu Spr. 2, 21—22 und 3, 33—35 tritt das Buch Job an zahllosen Stellen. Die Sprichwörter beruhigen sich bei der allgemeinen Vergeltungslehre, dafs dem Guten Glück und dem Bösen Unglück zu teil werde, während gerade gegen diese Lehre Job am schärfsten vorgeht, so dafs im Buche Job der Fortschritt in der Entwicklung und damit die spätere Abfassung kaum zu verkennen ist.

Vielleicht lassen sich noch weiter gehende Schlüsse ziehen, wenn man die Beschreibung der Weisheit Job 28 mit der bei Baruch 3, 9 bis 4, 4 vergleicht. Die Ähnlichkeit der Ideen und der Tendenz ist frappant. Da nun die Schriften des Baruch, wenn anders man ihren Inhalt nicht durch ge-

waltsame Deutungen verzerren will, sicher der ersten Zeit des babylonischen Exils zuzuweisen sind, so ergiebt sich für das Buch Job, dafs sein Verfasser lebhaft beteiligt war an den geistigen und religiösen Strömungen des jüdischen Volkslebens, die dem Exile unmittelbar vorausgingen und es begleiteten.

b) Verhältnis des Buches Job zum Buche Isaias.

Auch hier herrscht manche Übereinstimmung neben einer unverhältnismäfsig gröfseren Verschiedenheit. Die Autoren, welche das Verhältnis zwischen beiden untersuchen, sind entgegengesetzter Meinung: die einen behaupten, der Verfasser von Job habe Isaias benutzt, die andern umgekehrt. Es lohnt sich deshalb der Mühe, das Ähnliche und das Verschiedene beider Bücher in selbständiger Forschung klarzustellen.

1. Vergleichende Zusammenstellung von Parallelen.

Isaias.	Job.
19, 5: Und es werden die Wasser aus dem Meere versiegen, und der Strom wird vertrocknen und verdorren.	14, 11: Es verrinnen die Wasser aus dem See, Und der Strom vertrocknet und verdorrt.
22, 22: (Und ich lege das Schlüsselamt im Hause Davids auf seine Schulter,) dafs wenn er öffnet, niemand verschliefse, wenn er verschliefst, niemand öffnen soll.	12, 14: (Siehe, er zerstört, und nicht wird aufgebaut.) Er schliefst ob einem Mann, und nicht mehr wird geöffnet.
26, 21: Aufdecken wird die Erde das Blut, das an ihr klebt, und wird keine Decke mehr über die breiten, welche auf ihr gemordet wurden.	16, 18: Bedecke, Erde, nicht mein Blut; (Und keine Ruhestätte finde mein Geschrei!)
27, 1: Leviathan, die flüchtige Schlange, die windungsreiche Schlange, das Krokodil.	3, 8 u. 40, 25: Leviathan (Krokodil).
30, 6: Behemoth (Nilpferd) . . . Otter und fliegender Drache . . .	40, 15: Behemoth. 20, 16: Zunge der Otter (פֶּתֶן).
51, 9: Warst du es nicht, der Rahab zerhieb, der den Drachen	26, 12: Durch seine Macht regte er das Meer auf,

durchbohrte? 10: ... der das Meer austrocknete, ... der die Tiefen des Meeres zum Wege machte?	Und durch seine Einsicht zerhieb er Rahab. 13: ... Durchbohrt hat seine Hand die flüchtige Schlange.
28, 18: Die reifsende Geifsel.	9, 23: Wenn die Geifsel plötzlich tötet . . .
29, 3: Und ich schlage mein Lager rings im Kreise gegen dich auf und stelle eng um dich Wachtposten und richte wider dich Bollwerke auf.	19, 8: Ummauert hat er meinen Weg, ich kann nicht weiter. 12: Allzumal rücken seine Scharen heran Und bahnen wider mich ihren Weg Und lagern sich rings um mein Zelt (vgl. 3, 23).
29, 14: Ich will noch weiterhin wunderbar verfahren mit diesem Volke, wunderbar verfahren und Wundermacht erweisen.	10, 16: Du würdest wiederholt dich wunderbar an mir erweisen [1].
30, 8: Schreib es auf eine Tafel bei ihnen und in ein Buch verzeichne es, und es sei für spätere Tage, für immer bis in Ewigkeit.	19, 23: O dafs aufgeschrieben würden meine Worte, O dafs in ein Buch sie verzeichnet würden . . . 24: Für immer in den Fels gehauen würden . . .
30, 11: Schaffet fort von unserem Angesicht den Heiligen Israels.	21, 14: Und sprechen doch zu Gott: bleib' uns ferne! (Nach Erkenntnis deiner Wege verlangt uns nicht.)
40, 6: Alles Fleisch ist Gras, und alle seine Anmut ist wie die Blume des Feldes.	14, 2: (Der Mensch) wie eine Blume sprofst er auf und wird geschnitten.
3, 12: O mein Volk, deine Wegleiter sind Irreführer und haben den Weg, den du wandeln sollst, zerstört. 9, 15: Und es sind die Wegleiter dieses Volkes zu Irreführern geworden und seine Geleiteten zu Verirrten.	12, 24: Er nimmt Verstand des Erdenvolkes Häuptern, Und läfst in Wüsten ohne Weg sie irren.
40, 23: Er ist's, der die Gewaltigen wandelt zu nichts, Richter der Erde dem Nichts gleich macht.	12, 17: Beraubt entläfst er Volksberater, Und Richtern nimmt er den Verstand.

[1] Bei Isaias dreimal das Verb נִפְלָא im Hiph. „wunderbar machen" mit dem Nebenbegriff: zum Zweck der Züchtigung. Ebenso Job das nämliche Verb im Hitp. in derselben Bedeutung.

41, 2: Wer giebt (Völker) wie Staub seinem Schwerte, wie verwehte Spreu seinem Bogen?	12, 23: Die Völker macht er grofs und tilgt sie wieder, Er breitet Völker aus und führt sie wieder fort.
10, 5: Wehe über Assur, der die Rute meines Zornes ist, und Stab ist er: in ihrer Hand mein Grimm.	9, 34: Er nehme seine Rute über mir weg, Und seine Schrecken ängstigen mich nicht.
50, 6: (Meinen Rücken bot ich den Schlagenden) und meine Wangen den Raufenden.	16, 10: Mit Hohn schlägt man mich auf die Wange.
59, 9: Wir harrten auf das Licht, aber siehe, da ist Finsternis: auf Lichtstrahlen — in Dunkelheit müssen wir wandeln.	30, 26: Ja auf Glück hoffte ich, und es kam Unglück; Und ich harrte auf Licht, aber es kam das Dunkel.
58, 9: Dann wirst du rufen, und der Herr wird antworten; du wirst schreien, und er wird sprechen: Da bin ich!	14, 15: Du würdest rufen und ich dir antworten (Nach dem Werke deiner Hände würdest du dich sehnen).
53, 9: Obwohl er nicht Gewalt verübte, und kein Betrug in seinem Munde war ...	16, 17: Obwohl nicht Gewalt ist in meinen Händen, Und mein Gebet ein lauteres.
63, 10: Da verwandelte er sich ihnen zum Feinde.	30, 21: Du verwandelst dich in einen Grausamen gegen mich. 13, 24: (Warum) achtest du mich für deinen Feind?

2. Unterscheidendes zwischen Isaias und Job.

Es findet sich also eine bestimmte Zahl von Berührungspunkten, wo Isaias und Job mehr noch im Gedanken als in der sprachlichen Form übereinstimmen. Aber diese Zahl ist immerhin eine so beschränkte im Verhältnis zu dem religiösen und philosophischen Gedanken- und Sprachreichtum beider Bücher, dafs man jene Übereinstimmung ohne absichtliches Anlehnen des einen Schriftstellers an den andern ganz natürlich aus den Reminiszenzen erklären kann, die der spätere Autor aus dem gottesdienstlichen und instruktiven Gebrauche des früheren bewahren mufste. Trotzdem wird man nicht leicht an der Frage vorbeikommen, welcher von den beiden Schriftstellern der frühere war, wo sich hinsichtlich jener

Parallelstellen das Original, wo die Entlehnung findet: eine Frage, die sich bei der Knappheit jener Parallelen kaum anders lösen läfst als durch Heranziehen anderer Merkmale und Eigentümlichkeiten beider Bücher. Da stellt sich nun bei der Untersuchung des Unterscheidenden zu viel heraus, als dafs beide Schriften einer und derselben Geistesatmosphäre ihre Entstehung zu verdanken haben können; mit andern Worten, im Buche Job herrscht eine von Isaias durchaus verschiedene Sprache und Art der Darstellung, wenn auch der Gegenstand der Erörterung oft in beiden Büchern derselbe ist.

Bei der Fülle des Materials können nur einzelne Proben zur Untersuchung herangezogen werden. Interessant ist z. B. die Verschiedenheit in der Darstellung des Verhaltens Gottes zur Sünde der Seinen. Während Job wiederholt Gott die Neigung beilegen möchte, Sünden zu suchen und zu strafen, wo keine sind, findet sich bei Isaias der wahrhaft göttliche Gedanke, dafs Gott die Sünde wegnimmt wegen seiner göttlichen Machtvollkommenheit und nicht aus Rücksicht auf das Verdienst des Menschen.

Isaias.	Job.
43, 25: Ich, ich bin es, der deine Übertretungen tilgt um meinetwillen, und deiner Sünden will ich nicht mehr gedenken.	7, 21: Warum vergiebst du nicht meine Sünde, Und lässest (nicht) hingehen meine Schuld?
44, 22: Ich habe wie die Wolke deine Übertretungen weggetilgt und wie das Gewölk deine Sünden: kehre um zu mir, denn ich habe dich erlöst.	9, 15: Wenn auch Recht ich habe, darf doch nicht antworten, Bei meinem Verurteiler mufs um Gnad' ich flehen. 9, 20: Wär' ich auch im Recht, mein Mund verdammte mich; Und wär' ich schuldlos, er würde doch mich schuldig sprechen.
48, 10: Siehe, ich habe dich geläutert, aber ohne Silber (zu gewinnen), ich habe dich geprüft im Schmelzofen des Elends. 11: Um	10, 3: Bringt es dir Nutzen, dafs du Bedrückung übst, Dafs du wegwirfst das Werk deiner Hände,

meinetwillen, um meinetwillen thu' ich's; denn wie würde (mein Name) entweiht werden, und meine Ehre geb' ich keinem andern.

Dagegen zu dem Plan der Frevler leuchtest?
4: Hast Augen du von Fleisch,
Oder siehst du nur, wie Menschen sehen,
6: Dafs du spähest nach meiner Schuld
Und nach meiner Sünde forschest.

Womöglich noch gründlicher verschieden in der Auffassung ist in beiden Schriften die wiederholte Aufforderung, die Berechtigung des Strafleidens zum Gegenstand schiedsrichterlicher Entscheidung zu machen.

Isaias.

40, 27: Warum sprichst du, Jakob, und sagst du, Israel: Verborgen ist mein Geschick vor dem Herrn, und an meinem Gott geht mein Recht vorüber? 28: Hast du denn nicht erkannt oder nicht gehört: Ein Gott der Ewigkeit ist der Herr, ein Schöpfer der Enden der Erde! Er wird nicht müde noch matt; unerforschlich ist seine Einsicht. 29: Er giebt dem Müden Kraft und verleiht dem Entkräfteten Stärke die Fülle. (Ähnlich 3, 11—15; 41, 1—10. 21—29; vgl. ferner 43, 25—27; 50, 7—9.)

Job.

23, 3—4: O dafs ich wüfste ihn zu finden,
Kommen könnte bis zu seinem Richterstuhl:
Ich wollte darlegen vor ihm meine Rechtssache
Und mit Beweisen füllen meinen Mund!
31, 35—36: O hätt' ich einen, der mich hörte!
Siehe meine Unterschrift: Der Allmächtige erwidere mir!
Und hätt' die Schrift, die mein Gegner geschrieben:
Fürwahr, auf meine Schulter nähm' ich sie
Und würde sie als Krone um das Haupt mir winden!
(Vgl. 9, 19—23 u. 30, 2 unten S. 62; ferner 9, 2—4. 32—33.)

Bei Isaias ist es der gerechte und allgütige Gott, der das gezüchtigte Geschöpf in majestätischen Worten auf Schuld und Gnade hinweist; bei Job dagegen nimmt sich der Leidende heraus, in gigantischem Wagen Gott selber vor die Entscheidung eines Schiedsgerichtes zu fordern. Kann es einen gröfseren Kontrast in der Auffassung geben?

Überhaupt betrachtet und schildert Isaias das Leben und Leiden seines Volkes vom erhabensten göttlichen Standpunkte aus, im Lichte der Auffassung göttlicher Allmacht und Erkenntnis: er ist vor allem Theologe. In diesem Lichte giebt es für ihn keine Rätsel menschlichen Schicksals, keine Widersprüche, keine bedenklichen Thatsachen, keine Zweifel: alles ordnet sich leicht und froh dem allmächtigen und heilbringenden Gotteswillen unter. Durchaus das Gegenteil findet sich bei dem Job-Verfasser. Um ganz und ungehemmt Anthropologe zu sein, möchte er sich mit seinem Helden der Theologie, dem Rahmen der Offenbarung Gottes ganz entziehen, begiebt sich in das ferne Uz und in die graue Vorzeit. Nach solcher Vorarbeit versenkt er sich ganz in die Betrachtung und Empfindung menschlichen Leidens, Fürchtens und Hoffens. Der Mensch, in seinem Leidenselend begraben und beinahe gottvergessen, ein wenig noch im Bewufstsein seiner sittlichen Würde das Auge nach oben erhebend: das ist der Standpunkt der Auffassung und Darstellung des Job-Dichters.

Nichts wühlt so sehr im Innern des letzteren als die bange Frage, weshalb Gott den Gerechten leiden lasse, nicht selten gerade ihn am meisten; durch alle Stadien des zweifelnden Raisonnements spinnt er sie weiter, bis er seinen Helden schliefslich an der Negation eines befriedigenden Verhältnisses zwischen ethischem Verhalten und irdischem Wohlergehen anlangen läfst: „Einerlei ist's, drum sprech' ich's aus, den Schuldlosen wie den Schuldigen bringt er um" (Job 9, 22; vgl. ferner S. 63). Wie ganz anders urteilt Isaias (3, 10) in dieser Frage von seinem theologischen Standpunkt aus, völlig unbeirrt von den Zweifeln anderer und Späterer: „Sagt dem Gerechten, dafs er es gut hat; denn die Frucht ihrer Thaten dürfen sie geniefsen." 3, 11: „Wehe dem Gottlosen, ihm geht es übel; denn was seine Hände verdient haben, wird ihm angethan." Isaias findet also in dem Geschick des Gerechten nichts Anstöfsiges, es verläuft alles nach der Norm der Gerechtigkeit; höchstens verweist er momentanen Uneben-heiten gegenüber kurz auf die Ewigkeit und Unerforschlich-

keit Gottes, der seine Mafsregeln nicht überhastet und zur rechten Zeit schon hilft (40, 27 ff. [vgl. oben S. 39]; 57, 1—2; 59, 15 ff.). Die Folge davon ist, dafs der Gerechte in aller Ruhe auf den Eintritt des göttlichen Gerichtes wartet 26, 7—9: „Der Pfad für den Gerechten ist Geradheit; gerade willst du das Geleise des Gerechten ebnen. Ja auf den Pfad deiner Gerichte, o Herr, auf dich haben wir gehofft; nach deinem Namen und deinem Ruhme stand das Verlangen der Seele. In meiner Seele verlangte ich nach dir des Nachts; ja mit meinem Geiste in meinem Innern suchte ich dich; denn wenn deine Gerichte zur Erde (kommen), lernen Gerechtigkeit, die auf der Welt wohnen." Bei hereinbrechenden Katastrophen braucht deshalb der Gerechte nicht in Bestürzung zu geraten: „Burgen auf Felsen sind sein Hort, sein Brot wird ihm gereicht, seine Wasser sind unversieglich" (33, 14—16).

Die nämliche grundsätzliche Verschiedenheit von Job und Isaias macht sich geltend bezüglich der Beurteilung des irdischen Schicksals der Bösen. Aufser den erwähnten Stellen (9, 22; 10, 3) findet sich bei Job geradezu die an Gott gerichtete Frage: „Warum denn bleiben Frevler leben, werden alt und reicher stets an Kraft?" (21, 7.) Also vollständige Negation irdischer Vergeltung.

Was das Verhalten Gottes zu den Sündern angeht, so verlangt auch Isaias im Interesse der öffentlichen Ordnung deren Bestrafung: „Wird begnadigt der Frevler, so lernt er nicht Gerechtigkeit; im Lande, wo es redlich (zugeht), bleibt er ein Schurke und schaut nicht auf die Hoheit des Herrn" (26, 10). Mit Angst sieht dieser deshalb dem einbrechenden Unglück entgegen: „Es erschrecken auf Sion die Sünder, es erfafst Zittern die Ruchlosen: Wer von uns wird verweilen bei dem verzehrenden Feuer? wer von uns wird weilen bei unauslöschlichen Gluten?" (33, 14; vgl. 5, 18—25.) Blofs wegen der Sünde und zum Zwecke der Besserung sucht Gott den Menschen mit Leiden heim: „Wegen der Sünde seines Eigennutzes ward ich zornig und schlug (ihn), mich verhüllend

und zürnend; da ging er abtrünnig dahin auf dem Wege des Eigenwillens“ (57, 17). Dabei begleitet ihn Gottes Huld auch auf dem Leidenswege: „Seine Wege habe ich angesehen, und ich werde ihn heilen und ihn leiten und Tröstungen wieder geben ihm und den um ihn Trauernden“ (57, 18). Freilich gilt dies zunächst von dem sündigen Volke Gottes als Gesamtheit, mufs aber auch sich auf den Einzelnen beziehen schon wegen der erhabenen Begründung des göttlichen Erbarmens: „In der Höhe und als Heiliger will ich thronen, doch auch (bei dem), der zerschlagen und gebeugten Geistes ist, um wieder zu beleben den Geist der Gebeugten und zu beleben das Herz der Zerschlagenen. Denn nicht ewig will ich grollen und nicht für immer zürnen; denn der Geist würde vor meinem Angesichte hinschmachten, und der Odem, den ich geschaffen“ (57, 15—16). Das letzte von allem ist allemal die göttliche Güte in ihrer Allgewalt (vgl. 51, 17—22; 54, 7—8).

3. Folgerungen.

In diesen vergleichenden Ausführungen dürften wohl auch einige Anhaltspunkte gegeben sein, um Stellung zu nehmen zu der Frage: Lag dem Verfasser des Buches Isaias das Buch Job vor oder umgekehrt? Bickell[1] entscheidet sich für die erstere Annahme. Indessen spricht der Vergleich der religiösen, ethischen und philosophischen Anschauungen beider Bücher entschieden dafür, dafs der Verfasser des Job das Buch Isaias kannte und in seiner Weise berücksichtigte. Der Beweis hierfür kann natürlich hier nur summarisch geführt werden und dürfte auch insoweit für den vorliegenden Zweck, aus Isaias Licht zu gewinnen für einige Stellen in Job, völlig genügen.

1. Der Job-Verfasser stellt in wohldurchdachtem Plane seinen Helden, den Dolmetsch seiner innersten Gefühle und Anschauungen, gänzlich aufserhalb der israelitischen Offenbarungslehre: Job ist kein Israelite, lebt in patriarchalischer

[1] Das Buch Job. Wien 1894.

Zeit und in weit entlegenem Lande; er gebraucht den Bundesnamen Gottes (Jahve) nicht. Es ist nicht anzunehmen, dafs der Verfasser das aus purer Liebhaberei gethan hat; seine Situation und sein Problem sind dafür zu ernst; auch erscheint er ganz durchtränkt von den grofsen Ideen und Fragen, die Israels Propheten um die Zeit des Exils beschäftigten. Somit bleibt als befriedigender Grund nur übrig die Absicht des Dichters, seine Hauptfrage über den leidenden Gerechten zu diskutieren, ohne bindende Rücksicht auf vorliegende Sentenzen kanonischer Schriften über seinen Gegenstand. Aufser Isaias aber lag kaum etwas von so ausschlaggebender Wichtigkeit über sein Thema in dem damaligen Kanon vor, dafs er hätte aus dem Wege gehen müssen. Es liegt also die Annahme nahe, dafs der Jobist wegen Isaias seinen eigenen Weg ging, d. h. eine Frage, über die er bei jenem nicht ausreichende Auskunft fand und die er um sein Leben gerne erschöpfend behandelt hätte, so konstruierte, dafs er einerseits die entdeckte Lücke ausfüllte, ohne anderseits den Opponenten zu dem grofsen Propheten abzugeben.

2. Wer den Isaias in seiner erhabenen und ruhig voranschreitenden Schilderung und seinen glänzenden Bildern mit dem ruhelosen, klagenden, hadernden Job vergleicht und sich die Frage vorlegt: Welcher von den beiden Verfassern hat das Unglück des vernichteten oder exilierten Volkes am tiefsten empfunden und folglich am ehesten miterlebt? so fällt sie sicherlich zu Gunsten des Job-Verfassers aus. Es fällt schwer, zu denken, dafs Isaias so majestätisch und ungestört seinen Jahve hätte reden und trösten lassen, wenn er die Jammerszenen alle miterlebt hätte, die in den Klageliedern geschildert sind, wo namentlich unzählige Unschuldige und Gerechte mit am härtesten getroffen wurden.

3. Der Jobist begrenzt sein Thema, der leidende Gerechte (und als Gegenstück und Hintergrund dazu: der glückliche Bösewicht), viel enger und genauer, als es sich bei Isaias findet. Dieser läfst selbst seine Lieblingsgestalt, den Knecht Jahves, zuweilen als blind und sündig auftreten. In Job dürfte

man also die weiteste Entwicklung der angeregten Frage finden: Gröfstes allseitiges Leiden bei erprobtester Gerechtigkeit.

4. Isaias steht, wie die obigen Ausführungen gezeigt haben, im allgemeinen noch auf dem Standpunkt der altisraelitischen Vergeltungslehre, dafs das Gute hienieden seinen Lohn, das Böse seine Strafe finde; weiter hat er den Begriff des Läuterungsleidens. In Kap. 53 erhebt er sich zu der herrlichen Idee des stellvertretenden Sühneleidens, welches in Bezug auf das zu erlösende Volk ein Strafleiden, in Bezug auf den Knecht Gottes aber jedenfalls ein Prüfungsleiden ist. Während nun Job, der gerechte Knecht Gottes, diese letzere Idee des Leidens für andere (oder wegen anderer) aufgreift und in seinem Schicksal zur Darstellung bringt, polemisiert er zugleich in der schärfsten Form gegen jene herkömmliche Vergeltungstheorie; sie wird im Plane des Verfassers zum Stein des Anstofses, zur Grundlage eines der allergefährlichsten Angriffe Satans auf den religiösen Glauben des Gerechten und empfängt zugleich mit dem Versucher den Siegesstofs. Im Buche Job ist also nach dieser Richtung hin ein bedeutender Fortschritt in der Lehre und jedenfalls auch das spätere Geistesprodukt [1].

5. Im Zusammenhange mit dieser Entwicklung steht die Verschiedenheit beider Bücher in der Ansicht über die Züchtigung der Nachkommen für die Sünden der Väter, bezüglich deren die Weiterentwicklung ebenso auffällig bei Job in die Erscheinung tritt. Im Anschlufs an 2 Mos. 20, 5 droht Gott bei Is. 65, 6—7: „Siehe, aufgeschrieben ist's vor mir: nicht

[1] Augenscheinlich ist Job 31 ein bewufster Gegensatz zu Is. 58, 6—12. Dieser sagt: Gerechtigkeit und Nächstenliebe üben bringt Heilung im Unglück und Gottes Schutz; jener dagegen: Gerechtigkeit und Nächstenliebe habe ich in allen Formen geübt, und doch brennt die Wunde unaufhörlich, und Gottes Hilfe bleibt aus. Die gewählten Ausdrücke sind beiderseits sehr ähnlich (vgl. z. B. Job 31, 17 ff. mit Is. 58, 7). Auch wird wohl bei Is. 58, 9 das Ausstrecken der Finger (LXX: χειροτονία) eher eine Art der Gestirnverehrung bedeuten (parallel mit Job 31, 27), als eine Gebärde des Hohnes gegen den Nächsten, wie meistens angenommen wird. Is. 58, 11 hat denselben Vergleich wie Job 29, 19. Der Anspielungen sind bei Job 31 zu viele, als dafs man die Absicht des Verfassers verkennen könnte.

will ich schweigen, ich habe es denn heimgezahlt; ja, heimzahlen will ich's in ihren Schofs: eure Frevel und die Frevel eurer Väter zusamt, spricht der Herr, die da räucherten auf den Bergen und auf den Höhen mich verunehrten; und ich will ihren Lohn vorab zumessen in ihren Schofs." Dieser Drohung entspricht die Klage in Klagel. 5, 5: „Unsere Väter sündigten, (und) sie sind nicht mehr, und wir tragen ihre Missethaten." Den inneren Grund dieses Zusammenhanges zwischen der Schuld der Väter und der Züchtigung der Nachkommen giebt Jer. 16, 11—13: „Darum, weil eure Väter mich verlassen haben, spricht der Herr, und nachgewandelt sind fremden Göttern und ihnen gedient und sie angebetet und mich verlassen und mein Gesetz nicht beobachtet haben, und weil ihr noch schlimmer denn eure Väter handelt, und siehe, ihr gehet jeder dem Starrsinn seines bösen Herzens nach, ohne aufzuhören: so schleudere ich euch von diesem Lande hinweg . . ." (vgl. Jer. 15, 4—6; 32, 18; aber auch 31, 29 ff.). Die Nachkommen ererben von den Vorfahren aufser dem schlimmen Beispiel gewöhnlich auch die innere Neigung zur Sünde, so dafs sich in der Regel auch die Schuld der Väter in den Kindern fortsetzt. Mit dieser Auskunft giebt sich indessen Job noch lange nicht zufrieden. Er konstatiert zunächst, „dafs am Tage des Verderbens der Böse verschont wird" (21, 30—31; 17—18), und dafs auch „der Bösen Nachwuchs gedeiht vor ihnen in ihrer Gemeinschaft und ihre Sprösslinge vor ihren Augen" (21, 8. 11. 12), um auf Grund dessen angesichts des Spruches: „Gott spart den Kindern sein Unheil auf", die entschiedene Forderung zu erheben: „Er vergelte ihm selber, dafs er es fühle; es mögen seine eigenen Augen sein Verderben sehen, und vom Grimme des Allmächtigen möge er doch trinken" (21, 19—20). Hier findet sich also der Ansatz zu einer neuen Lehrentwicklung, die auf Grund der bittersten Erfahrungen bezüglich des ungleichen Schicksals Guter und Böser schliefslich zur Flucht des Gerechten in die jenseitige Ruhe und Vergeltung führen mufs (vgl. Job 14, 13 ff.; 19, 25—26. Is. 57, 1—2). Aber wie verschieden ist der Weg,

auf dem beide dazu gelangen: Isaias in ruhigem und selbstverständlichem Vertrauen auf die liebevolle und gerechte Führung Gottes, Job auf der Flucht vor dem drohenden Gespenst der Verzweiflung!

6. Die Elihu-Reden (Kap. 32—37) vertreten im Buche Job schliefslich in weiterer Ausführung die schöne Idee des Läuterungsleidens bei Isaias: dafs Gott, eben weil er barmherzig ist, die Seinen schlägt, um sie schliefslich begnadigen zu können (Is. 1, 24—27; 50, 17—29; 51, 3—6; 54, 7—8; 57, 17—19; 59, 20). Man ist der Ansicht, dafs Elihus Vortrag eine spätere Zuthat zum ursprünglichen Job ist, sei es des Verfassers oder seines Schülers, sei es eines Fremden. Es mufs demnach also in den heiligen Schriften Israels irgend etwas vorgelegen haben, womit der ursprüngliche Job nicht gut im Einklang zu stehen schien, und das kann dann kaum etwas anderes gewesen sein als die Schrift, die den Namen des Isaias trägt und damals schon trug.

Es möge gestattet sein, noch auf eine andere Folgerung kurz aufmerksam zu machen, die sich aus der vorliegenden vergleichenden Untersuchung von Isaias und Job im Zusammenhange mit der nächstfolgenden mit Sicherheit ergiebt. Vornehmlich ist der zweite Teil des Isaias (Deutero-Isaias) zum Vergleiche mit Job herangezogen worden, und es hat sich als Resultat herausgestellt, dafs Job die jüngere Schrift ist und bereits den ganzen heutigen Isaias als Kanon vorfand und berücksichtigte. Nun wird aber im folgenden erwiesen werden, dafs das Buch Job in der ersten Zeit des babylonischen Exils entstanden sein mufs. Also mufs das Buch Isaias in seinem zweiten wie im ersten Teile vor dem Exil entstanden sein.

c) Verhältnis des Buches Job zu Jeremias.

Bei weitem die gröfste Verwandtschaft in Gedanken wie in sprachlichen Ausdrücken besteht zwischen Job und den Schriften des Propheten Jeremias. Es ist dies nicht etwa ein blofs zufälliger Parallelismus, der sich in Gedanken wie im Ausdrucke von selber und ungesucht ergäbe aus den gemein-

samen religiösen Anschauungen zweier in tiefe Trübsal versetzten Diener Gottes. Es ist vielmehr augenfällig, dafs der Verfasser des einen Buches ganze Szenen und in sich abgeschlossene Gedankenreihen mit dem andern gemeinsam hat, und darunter gerade solche Ideen, die sein Innerstes am tiefsten bewegen, die sozusagen den Angelpunkt bilden, um den sich in wildem Sturme der inneren und äufseren Anfechtung alles in der Seele des Autors dreht. Es ist schwer anzunehmen, dafs einer die innere Geschichte seiner Seele in ihrem ganzen Verlaufe, von der ersten Versuchung bis zur Klärung, in den Vorstellungs- und Wortkreis eines andern, eines Fremden einkleidet oder vielmehr einzwängt; so weit kann ein völliges Eingelebtsein in die Grundideen vorausgegangener Schriftsteller erst recht nicht bei so grofsen Meistern der Darstellung, wie Jeremias und der Verfasser des Job anerkanntermafsen sind, gegangen sein. Das grofsartige poetische Genie, das sich im Buche Job produziert, hatte jedenfalls nicht nötig, bei einem andern Autor auf die Suche nach Gedanken und Bildern zu gehen. Und wird anderseits wohl der Verfasser der Klagelieder, dieser Meister in der Schilderung der tiefsten Affekte einer Menschenseele, das Bedürfnis empfunden haben, zur Darstellung seines erregtesten Affektes sich der Worte und Vergleiche eines andern zu bedienen? Ihre weittragenden Probleme werfen beide durchaus selbständig und mit nicht geringer Wagnis auf: warum sollen denn das Kleid und die Umrahmung zur Darstellung und Lösung des Problems und die vorwärts treibenden Gedanken und Motive erborgt sein? Demnach bleibt wohl kaum etwas anderes übrig, als die Abfassung beider Bücher demselben Verfasser oder wenigstens demselben Kreise von Gottesmännern zuzuschreiben. Thatsächlich war ja auch, wie Ez. Kap. 14 beweist, zur Zeit des Jeremias gegen Anfang des Exils Job neben Noe und Daniel eine Erscheinung, auf die sich mancher trostsuchende Blick der Israeliten richtete [1].

[1] Vgl. Reufs, Hiob S. 17: „Schildert er (der Verfasser des Job) doch irgendwo (Kap. 12, 17 ff.), wie aus Augenschein, eine grofse poli-

1. Vergleichende Zusammenstellung einzelner Ausdrücke und Redewendungen.

Jeremias.	Job.
9, 1: Wer giebt meinem Haupte Wasser und meinen Augen eine Thränenquelle, dafs ich Tag und Nacht beweine ... (vgl. 14, 17).	16, 16: Gerötet ist mein Angesicht vom Weinen; Und Todesschatten ist auf meinen Augenwimpern.
9, 18: Es sollen rinnen unsere Augen von Thränen, und unsere Wimpern von Wasser fliefsen ...	16, 20: Mein Auge thränt zu Gott hinauf ...
10, 9: Geschlagenes Silber bringt von Tharsis man und Gold von Ophir[1], Werk des Künstlers und der Hände des Goldschmieds.	28, 1: Fürwahr es ist ein Fundort für das Silber Und eine Stätte für das Gold, das man läutert.
	28, 15: Nicht kann gediegen Gold für sie gegeben, Noch dargewogen werden Silber als ihr Kaufpreis; 16: Nicht wird sie aufgewogen mit Gold von Ophir.
	22, 24: Wirf zum Staub dein Edelerz, Dein Ophirgold in das Gestein der Bäche.

tische Katastrophe. Und dafs dieselbe nicht die jüngste gewesen sein dürfte, welche die Israeliten betroffen hat, schliefse ich daraus, dafs schon ein Zeitgenosse der Zerstörung Jerusalems, der Prophet Ezechiel, nicht nur das Buch kennt (Kap. 14, 14), sondern den Hiob selbst als eine historische Person in die Sagenzeit neben Noah stellt. . . . Dazu kommt dann zweitens, dafs der hebräische Dichter ohne Zweifel das Ausland gekannt hat. Er mufs, ich denke eben als ein aus der Heimat Vertriebener, in Ägypten verweilt haben, dessen Horizont er einzelne Bilder, ja ganze Naturszenen entlehnt (3, 14; 8, 11; 9, 26; 29, 18; 40, 44)." Alles dies pafst vortrefflich auf Jeremias, der in der Blüte seiner Jahre die ganze Schönheit Jerusalems, des Tempels und des Kultus zur Zeit der herrlichen Reform des Josias bewunderte und am Abende seines Lebens als unsteter Flüchtling Arabien durchwanderte und mit den Trümmern seiner Nation in Ägypten verschwand.

[1] Die Erwähnung von Ophir als Gegend ist eine charakteristische Eigentümlichkeit der beiden Königsbücher, des Buches Jeremias und des Buches Job (3 Kön. 9, 26 ff.; 10, 11. 22; 22, 49 f.). Die Paralipomena haben den Namen wie so vieles einfach aus den Königsbüchern herübergenommen (1 Par. 29, 4. 2 Par. 8, 18; 9, 10). Die beiden (letzten) Bücher der Könige werden mit grofser Wahrscheinlichkeit dem Jeremias als Verfasser zugeschrieben.

10, 23: Ich weifs, Herr, dafs nicht bei dem Menschen steht sein Weg; nicht bei dem Manne, der geht, festzumachen seinen Schritt.	7, 6: Schneller als ein Weberschiff enteilen meine Tage, Und ohne Hoffnung schwinden sie dahin. 7: Bedenke, dafs ein Hauch mein Leben ist, Nie wieder wird mein Auge Gutes schauen. 8: Nicht schaut mich mehr das Aug', das jetzt mich sieht; Es suchen deine Augen mich, aber ich bin nicht mehr. (Vgl. 14, 1—2.)
10, 24: Züchtige mich, o Herr, aber nur nach Recht, nicht nach deinem Zorne, dafs du mich nicht zu nichte machest.	6, 4: Die Schrecknisse Gottes bestürmen mich. 13, 20: Nur zweierlei thu' nicht mit mir . . . 21: Entferne deine Hand von mir, Und dein Schrecken ängstige mich nicht. 9, 34: Er nehme seinen Stock nur weg von mir, Und seine Schrecken ängstigen mich nicht.
25, 38: Verlassen hat er wie ein Löwe sein Dickicht; ja zur Wüste ist geworden ihr Land vor dem Angesichte des gewaltigen Zornes (und vor dem Angesichte der Glut seines Zornes).	10, 16 f.: Und höb' es (das Haupt) sich, wie ein Löwe würdest du mich jagen, Und wiederholt erweisen deine Wundermacht . . . Und deinen Zorn vermehren gegen mich. 16, 9: Sein Zorn zerfleischt und verfolget mich, Er knirscht gegen mich mit seinen Zähnen.
15, 20 f.: Ich bin mit dir, dich zu retten und dich zu befreien, spricht der Herr. Und ich erlöse dich aus der Hand der Bösen und befreie dich aus der Hand der Gewaltigen.	16, 19: Sieh da schon jetzt im Himmel meinen Zeugen, Und meinen Bürgen in den Höhen. 17, 3: O setze ein das Pfand, für mich sei Bürge du bei dir! Wer sollte sonst wohl mir den Handschlag geben?
50, 34: Ihr Erlöser ist stark, Herr der Heerscharen sein Name. Er	19, 25: Ich weifs ja, mein Erlöser lebt,

wird ihren Streit führen, um Ruhe zu schaffen der Erde und zittern zu machen die Bewohner Babels. (Vgl. 31, 11.)

15, 18: Wirst du wirklich mir sein wie ein täuschendes Wasser, das nicht besteht?

17, 1: Die Sünde Judas ist mit Eisengriffel geschrieben, mit Diamantspitze eingegraben auf die Tafel ihres Herzens.

10, 20: Mein Zelt ist verwüstet, und alle meine Seile sind zerrissen; meine Söhne haben mich verlassen und sind nicht mehr. Niemand spannt mehr auf mein Zelt und richtet auf meine Decken.

25, 20 werden „die Könige des Landes Uz" erwähnt; 4. Klagelied 21 „das Land Uz" als Bezeichnung für Edom.

Und wird zuletzt auf (meinem) Staube sich erheben.

6, 15: Meine Brüder täuschen wie ein Bach,
Wie der Bäche Rinnsal sich verläuft.

19, 23—24: O dafs doch meine Worte aufgeschrieben würden,
O dafs in Schrift sie eingezeichnet würden!
Mit Eisengriffel und mit Blei
Auf ewig in den Fels gehauen würden!

19, 10: Er reifst mich nieder ringsum, dafs ich dahinfahre,
Und reifst wie einen Baum meine Hoffnung aus.
13: Meine Brüder hat er von mir entfernt,
Und die Vertrauten sind von mir gewichen.
14: Verschwunden sind mir die Verwandten,
Und die Bekannten haben mein vergessen.
15: Selbst meines Hauses Knecht' und meine Mägde achten mich wie fremd,
Ein Fremder bin in ihren Augen ich geworden.
16: Meinem Knecht ruf' ich, und Antwort giebt er nicht ...
17: Und meinen eigenen Kindern bin ein Ekel ich.
19: Mich verabscheuen alle meine Vertrauten,
Und die ich liebte, sind nun gegen mich gewendet.

1, 1: Es war ein Mann im Lande Uz.

(Uz als Volksstamm oder Stammvater wird 1 Mos. 10, 23 zu den Aramäern, 1 Mos. 22, 21 zu den Nachkommen Nachors, 1 Mos. 36, 28 zu den Geschlechtern Esaus oder Edoms gerechnet. Der Name ist also den vormosaischen Genealogien eigentümlich.)

(Uz als Landesname kommt aufser den genannten drei Stellen nicht mehr vor, ist also exklusives Eigentum des Job und Jeremias.)

20, 8: Schon lange rede ich, rufe „Gewaltthat“ und schreie „Verderben“.

19, 7: Siehe, schrei' ich „Vergewaltigung“, so find' ich kein Gehör.

20, 7: Ich bin geworden zum Gelächter den ganzen Tag: jeglicher spottet mein.

8: Denn geworden ist das Wort des Herrn mir zur Schmach und zum Spotte den ganzen Tag.

12, 4: Zum Spott mufs ich dem Freunde werden.

16, 10: Man reifst den Mund auf gegen mich,
Mit Hohn schlägt man mich auf die Wangen.
Alles miteinander findet sich zur Rotte gegen mich.

17, 6: Er hat zum Sprichwort mich gemacht der Welt,
Und dem man ins Gesicht speit, das bin ich.

19, 18: Selbst Kinder auch verachten mich,
Und spotten, will ich mich erheben.

30, 1: Und jetzt spotten über mich, die jünger sind als ich an Jahren.

30, 9: Und jetzt! Ein Spottlied bin ich ihnen worden,
Ein Gegenstand für Hohngespräch.

15, 10: ... alle fluchen mir.

49, 19: Wer ist mir gleich, und wer will mich vorfordern, und wer ist der Hirte, der vor mir bestände?

41, 1: Wer will denn mir entgegentreten?
Wer hat mir zuvor gethan, dafs ich sein Schuldner wäre?

2. Vergleichende Zusammenstellung ganzer Gedankenreihen.

Jeremias.	Job.
12, 1: Warum ist der Frevler Weg glücklich, sind im Heile alle, die Abfall üben?	21, 7—15: Warum denn bleiben leben Frevler,
2: Du hast sie gepflanzt; auch sind sie gewurzelt; sie gedeihen und bringen Frucht: nahe bist du	Werden alt und reicher stets an Kraft? Ihr Nachwuchs gedeiht vor ihnen in ihrer Gemeinschaft

ihrem Munde, aber fern von ihren Nieren (Herzen);
12, 3: ... weihe sie für den Tag des Schlachtens. ...
4: ... denn sie sprechen: Nicht sieht er unser Ende.

Und ihre Sprößlinge vor ihren Augen.
Es sind im Frieden ihre Häuser ohne Schrecken,
Und nicht kommt Gottes Rute über sie.
Ihr Stier bespringt und läßt nicht verwerfen;
Die Kuh kalbt leicht und hat nicht Fehlgeburt.
Sie lassen ins Freie einer Herde gleich die Buben,
Und ihre Söhne hüpfen froh umher.
Sie singen laut bei Pauken und zur Zither
Und freuen sich beim Klange der Schalmei.
Im Glück vollenden sie die Tage
Und steigen leicht zur Unterwelt hinab.
Und sprechen doch zu Gott: Bleib' von uns ferne!
Nach Erkenntnis deiner Wege verlangt uns nicht.
Was ist denn der Allmächtige, daſs wir ihm dienen sollen,
Was nützt' es uns, wenn wir mit Bitten an ihn gingen?

31, 29—30: In diesen Tagen werden sie nicht mehr sagen: „Väter haben Herlinge gegessen und Söhnen sind die Zähne stumpf geworden!“ Sondern ein jeglicher Mann soll an seiner Vergeltung sterben, und jeglicher Mensch, der Herlinge ißt, ihm sollen die Zähne stumpf werden.

21, 19—21: Gott spart für dessen Söhne sein Unheil auf:
Ihm selbst soll er vergelten, daſs er's fühle!
Es mögen seine eigenen Augen sein Verderben sehen,
Und von dem Grimme des Allmächtigen er selber trinken.
Denn was kümmert ihn sein Haus nach ihm,
Wenn seiner Monde Zahl ihm zugelost ist!

15, 10: Ich habe nicht (auf Wucher) geliehen, noch hat man mir geliehen: alle fluchen mir.

31, 24—25: Wenn ich das Gold zu meinem Horte machte,
Und zum Feingold sprach: mein Trost!

Wenn ich mich freute, dafs grofs
geworden mein Schatz,
Und Stattliches erreichte meine
Hand!

15, 16: Ich fand dein Wort, und es ward meine Speise; und deine Worte waren mir zum Jubel und zur Freude des Herzens, denn genannt wurde dein Name an mir.

23, 11: An seinem Schritt hielt fest mein Fufs.
Seinen Weg hielt inne ich und bog nicht ab.
12: Die Vorschrift seiner Lippen, davon wich ich nicht,
In meiner Brust bewahrte ich die Worte seines Mundes.

17: Nicht safs ich im Kreise der Fröhlichen und jubelte: von deiner Hand safs ich einsam, denn mit Zorn hast du mich erfüllt.

30, 29: Ein Bruder bin geworden ich den Schakalen,
Und jungen Straufsen ein Genosse.
31: Und so ward zur Trauer meine Zither,
Und meine Schalmei zu Tönen der Klage.

22, 3—4: So sprach der Herr: Übet Recht und Gerechtigkeit, und rettet den Beraubten aus der Hand des Unterdrückers, und Fremdling, Waise und Witwe drücket nicht, mifshandelt nicht, und unschuldiges Blut vergiefset nicht an diesem Orte. Denn wenn ihr in Wahrheit thun werdet dieses Wort, so werden durch die Thore dieses Hauses einziehen Könige, sitzend dem David auf seinem Throne, fahrend auf Wagen und zu Rofs, er und seine Knechte und sein Volk.

29, 12: Ich errettete den Dulder, der um Hilfe schrie,
Und die Waise, und wer keinen Helfer hatte.
13: Der Segen des Ruinierten kam über mich,
Und das Herz der Witwe macht' ich jubeln.
14: Gerechtigkeit zog ich an, und sie zog mich an,
Wie ein Kleid und Turban war mein Rechtsspruch.
15: Augen ward dem Blinden ich,
Und Füfse für den Lahmen war ich.

15—16: Dein Vater (Iosias), hat er nicht gegessen und getrunken und Recht und Gerechtigkeit geübt: da ging es ihm wohl. Er schaffte Recht dem Armen und Elenden, da ging es gut. Heifst das nicht mich kennen, spricht der Herr!

16: Ein Vater war ich für den Armen,
Und den Rechtsstreit des mir Unbekannten untersuchte ich.
17: Da zerschmetterte ich das Gebifs des Frevlers,
Und aus seinen Zähnen entwandt die Beute ich.
18: Da dachte ich: in meinem Neste werd' ich sterben

Und wie der Phönix mehren
meine Tage.

29, 19: Meine Wurzel wird geöffnet
sein dem Wasser,
Und Tau auf meinen Zweigen
übernachten.

20: Meine Ehre wird immer frisch
mir bleiben,
Und mein Bogen sich in meiner
Hand verjüngen.

15, 10: Wehe mir, meine Mutter,
dafs du mich geboren, einen
Mann des Streites und des Haders
für alle Welt.

10, 18—19: Warum doch hast aus
Mutterleib du mich hervorge-
bracht?
Gestorben wäre ich, und kein Aug'
hätt' mich erblickt.
Wie wenn ich nie gewesen,
würd' ich gelten,
Vom Mutterleib wär' ich zu Grab
getragen worden!

20, 14—18: Verflucht der Tag, an
dem ich geboren wurde! Der
Tag, da meine Mutter mich ge-
bar, sei nicht gesegnet! Ver-
flucht der Mann, der meinem Vater
die Freudenbotschaft brachte:
Geboren ist dir ein männlich
Kind, ihn hocherfreute. Und
es sei dieser Mann wie die
Städte, welche der Herr umge-
kehrt ohne Reue: er höre Ge-
schrei am Morgen und Kriegs-
geschrei am Mittage, weil er
mich nicht tötete vom Mutter-
leibe weg, so dafs meine Mutter
mir zum Grabe geworden und
ihr Schofs ewig schwanger ge-
blieben wäre. Warum doch bin
ich aus dem Mutterleibe her-
vorgegangen, um Mühsal und
Kummer zu sehen, und dafs ver-
gingen in Schande meine Tage!

3, 3—13: Vernichtet sei der Tag, da
ich geboren ward,
Und jene Nacht, die sprach: Em-
pfangen ist ein Knäblein!
Jener Tag sei Finsternis,
Nicht frage nach ihm Gott in
der Höhe,
Und nicht erstrahle Lichtglanz
über ihm!
Zurück ihn fordern sollen Finster-
nis und Todesschatten,
Über ihm Gewölk sich lagern,
Es erschrecke ihn Verdüsterung
des Tages!
Jene Nacht, sie sei ein Raub des
Dunkels,
Nicht freue sie sich in des Jahres
Tagen,
In die Zahl der Monde komme
niemals sie!
Siehe, jene Nacht sei unfruchtbar,
Kein Jubelruf erreiche sie!
Ihr sollen fluchen, die den Tag
verwünschen,
Die da bereit sind aufzuhetzen
den Leviathan.

Es seien finster ihrer Dämmerung Sterne,
Sie harre auf Licht, doch keines werde,
Nicht schaue sie der Morgenröte Wimpern.
Weil meines Mutterleibes Pforten sie nicht schlofs,
Nicht barg den Jammer vor meinen Augen.
Warum starb ich nicht vom Mutterleibe weg,
Nicht gleich verschieden, als ich aus dem Schofse kam?
Weshalb kamen Kniee mir entgegen,
Und Brüste, die ich sog?
Dann läge ich und hätte Rast,
Ich schliefe, da wäre Ruhe mir....

3, 20—22: Warum giebt Licht er dem Jammervollen
Und Leben den betrübten Herzen?
Die harren auf den Tod, doch kommt er nicht,
Die nach ihm graben wie nach Schätzen,
Die sich freuten bis zum Jubel,
Frohlockten, wenn ein Grab sie fänden.

10, 6: Keiner ist wie du, o Herr; grofs bist du, und grofs dein Name mit Macht.
7: Wer sollte dich nicht fürchten, du König der Völker, dir gebührt es. Denn unter allen Weisen der Völker und in all' ihren Reichen ist keiner dir gleich....
10: Aber der Herr ist Gott in Wahrheit, er ist lebendiger Gott und ewiger König: vor seinem Zürnen erbebt die Erde, und nicht ertragen Völker seinen Grimm....

12: Der die Erde schuf durch seine Kraft, den Erdkreis gründete

11, 7: Kannst du das Wesen Gottes ergründen:
Und zum Urgrund des Allmächtigen hinabreichen?
8: Himmelshöhen sind's — was willst du thun?
Tiefer als die Unterwelt — was kannst du wissen?
9: Länger als die Erde ist ihr Mafs,
Und breiter ist sie als das Meer.
10: Wenn er einherfährt und fesselt
Und zu Gerichte ruft, wer hält ihn zurück?

12, 23: Völker macht er grofs und tilgt sie wieder weg,

durch seine Weisheit, und in seiner Einsicht ausspannte den Himmel!

10, 13: Bei seinem Donnern, Wasserschwall am Himmel, läfst er Wolken aufsteigen von der Erde Ende; Blitze zum Regen schafft er, und führt aus seinen Gemächern den Wind. (Vgl. 51, 15—16.)

Dehnt Nationen aus und führt sie wieder fort.

24: Er nimmt Verstand den Stammeshäuptern des Landes
Und läfst sie irre gehen in Wüsten ohne Weg.

26, 7: Er spannt den Norden übers Leere aus,
Läfst die Erde schweben über dem Nichts.

8: Er fafst in seine Wolken ein die Wasser,
Nicht berstet unter ihnen das Gewölk.

9: Er verhüllt den Anblick seines Thrones,
Verbreitet seine Wolken über ihn.

10: Er setzt der Wasserfläche ihre Grenzen
Bis zur Grenzscheide des Lichtes und der Finsternis.

11: Des Himmels Säulen zittern,
Entsetzen sich ob seinem Dräuen.

12: Er regt in seiner Macht das Meer auf
Und zähmt in seiner Weisheit dessen Ungetüm.

13: Durch seinen Hauch macht er den Himmel heiter,
Und seine Hand durchbohrt den flüchtigen Drachen.

14: Sieh, das sind die Säume seiner Wege,
Und wie nur etwas Lispeln vernehmen wir davon!
Den Donner aber seiner Allmacht — wer erfafst ihn?

(Vgl. die ähnliche Schilderung 37, 2—13.)

3. Vergleich zwischen dem dritten Klageliede und Job.

Das Folgende soll keine Erklärung der beiden Schriftteile sein, nicht einmal eine übersichtliche Inhaltsangabe, sondern blofs eine nüchterne Zusammenstellung paralleler Ausdrücke

und Gedanken. In der That ist ja die Harmonie so grofs, dafs, obschon nur die auffälligsten Parallelismen hier herausgegriffen werden, immerhin Job als eine Erweiterung und Erklärung des dritten Klageliedes anzusehen ist.

α) *Klage über Anfeindung durch Gott.*

(„Du verwandelst dich in einen Grausamen gegen mich." Job 30, 21.)

Klagel. 3 [nach LXX].	Job.
3: Nur wider mich kehrt er seine Hand den ganzen Tag.	13, 21: Entferne deine Hand von mir.
5: Einen Wall wirft er auf gegen mich und schliefst mein Haupt im Kreise ein.	3, 23: Dem Manne, dessen Weg umhüllt ist, Und den Gott rings umzäunt hat.
7: Ummauert hat er mich, entrinnen kann ich nicht.	19, 8: Ummauert hat er meinen Weg, ich kann nicht weiter,
9: Umwallt hat er meine Wege, umzäunt meine Pfade.	Und Dunkel legt er mir auf meine Pfade. (Vgl. V. 10 oben S. 50.)
	(19, 12: Allzumal rücken seine Scharen heran Und bahnen wider mich ihren Weg Und lagern sich rings um mein Zelt.)
7: Hat meine Fessel schwer gemacht.	13, 27: Meine Füfse legst du in den Block Und bewachest alle meine Pfade, Um meine Knöchel ziehst du einen Einschnitt.
	33, 11: Legt in den Block meine Füfse, Beobachtet alle meine Pfade.
11[a]: Verstöfst mich und verfolgt mich.	19, 22: Warum verfolgt ihr mich wie Gott
43: Hast uns (vertrieben) verfolgt.	Und werdet meines Fleisches nicht satt?
66: Wirst sie verfolgen im Zorn.	16, 14: Er stürmt auf mich los wie ein Krieger.
11[b]: Bringt zu Ende mich, läfst mich verschwinden.	14, 20: Du überwältigst ihn für immer, und er geht dahin, Du entstellst sein Angesicht und stöfsest ihn von dannen.
	30, 23: Ja, ich weifs, zum Tode willst du mich führen.

12: Er spannte seinen Bogen und stellte mich hin zum Ziel für sein Geschofs.	6, 4: Die Pfeile des Allmächtigen stecken in mir, Ihr Glutgift trinkt mein Geist. 7, 20: Warum setzest du mich zur Zielscheibe für dich? 16, 12: Er stellte mich für sich als Zielscheibe auf.
13: Er schofs in meine Nieren die Pfeile seines Köchers.	13: Es umschwirren mich seine Geschosse, Er spaltet meine Nieren, ohne zu schonen, Er giefst auf die Erde meine Galle. 34, 6: Unheilbar ist mein Pfeil ohne Frevelschuld. 36, 12: Wenn sie nicht gehorchen, Fahren sie hin durch das Geschofs Und verhauchen in Unverstand.
16: Und er schlug mir aus mit einem Steine meine Zähne.	4, 10: Junger Löwen Zähne werden ausgeschlagen.
10: Ein lauernder Bär ist er mir geworden, ein Löwe im Versteck.	10, 16: Wie ein Löwe würdest du mich jagen. 16, 12: In Frieden lebte ich, da schlug er mich nieder Und fafste mich im Genick und zerschellte mich.
1: ... unter seines Zornes Rute gegen mich. 43: Er bedeckte uns mit seinem Zorne.	19, 11: Er läfst wider mich entbrennen seinen Zorn Und achtet mich seinen Feinden gleich. (9, 34; 10, 16 u. 16, 9 vgl. oben S. 49.)

3) *Der Leidende im Elend.*

Klagel. 3.	Job.
15: Er sättigte mich mit Bitterkeiten.	9, 18: Er sättigt mich mit Bitterkeiten.
17: Er hat meine Seele aus dem Frieden aufgescheucht;	3, 26: Ich habe weder Frieden noch Rast noch Ruhe, Da kommt schon Ungemach. (Vgl. 7, 1—4.)
vergessen habe ich Gutes.	7, 7: Nie wieder wird mein Auge Gutes sehen.

4: Er machte altern mein Fleisch und meine Haut, zermalmte mein Gebein.	19, 20: An meiner Haut und meinem Fleisch klebt mein Gebein, Und bin entronnen nur mit meiner Zähne Haut.
	30, 17: Die Nacht durchbohrt mein Gebein von mir weg, Und die an mir nagen, kommen nicht zur Ruhe.
	30: Meine Haut ist schwarz geworden und löst sich von mir ab, Und mein Gebein verbrannt von Glut.
16: Hat mit Asche mich gespeist.	30, 19: Er hat mich hingeworfen in den Kot, Und ich ward nun wie Staub und Asche.
14: Zum Gelächter ward ich allem Volke, den ganzen Tag ihr Spottlied.	30, 9: Ein Spottlied bin ich ihnen geworden, Ein Gegenstand für Hohngespräch.
30: Er sättigt sich an Schmach.	(Vgl. oben S. 51.)
61: Du hörtest ihren Spott.	
46: Es sperren ihren Mund auf wider uns alle unsere Feinde.	16, 10: Man sperrt gegen mich den Mund auf, Alles miteinander will sich gegen mich zusammenrotten.
51: Mein Auge raubt die Seele mir.	30, 16: Und jetzt zerfliefst in mir die Seele.
48: Wasserbäche läfst mein Aug' entströmen (ob der Wunde der Tochter meines Volkes).	16, 16: Gerötet ist mein Angesicht vom Weinen.
49: Ertränkt ist mir das Auge.	
27: Gut ist's dem Menschen, wenn er trägt sein Joch schon in der Jugend.	7, 1: Hat nicht Frondienst der Mensch auf Erden? Und gleichen seine Tage nicht den Tagen eines Fröners?
	14, 6: Blicke weg von ihm, auf dafs er raste, So dafs er wie ein Lohnarbeiter seines Tages froh werde.
28: Er wird einsam sitzen und schweigen.	40, 4 (Vulg. 39, 34): Sieh! zu gering bin ich, was soll ich dir erwidern?

	Ich lege meine Hand auf meinen Mund.
29 (Vulg.): Er drückt in den Staub seinen Mund.	16, 15: (Ein Trauerkleid hab' ich um meinen Leib gethan) Und meine Stirn in Staub geborgen.
	42, 6: Drum widerrufe und bereue ich in Staub und Asche.
30: Er reicht die Wange dem, der ihn drauf schlägt.	16, 10: Mit Hohn schlägt man mich auf die Wange.
18: Verloren ging mein Sieg und meine Hoffnung fern vom Herrn.	19, 10: Er reifst wie einen Baum meine Hoffnung aus.
	17, 15—16: Wo bleibt da meine Hoffnung? Ja meine Hoffnung! wer erschaut sie? Auch sie sinkt zu den Riegeln der Totenwelt hinab, Zusammen haben wir im Staube Ruh'.
2: Er ergriff und stiefs ins Dunkel mich, kein Licht giebt's.	10, 21: Bevor ich hingehe, ohne zurückzukehren, Ins Land der Finsternis und Todesschattens.
6: Mich bettet er in Finsternis gleich denen, die für immer tot.	15, 22: Er traut nicht zurückzukehren aus der Finsternis.
	23: Er weifs, dafs ihm zur Seite ein Tag der Finsternis bereit steht.
	30: Entgehen wird er nicht der Finsternis.
53: Hinabgesenkt zur Grube haben sie mein Leben.	17, 13: Wenn ich hoffe, ist's auf Scheol, mein Haus;
55: Ich rief den Namen des Herrn an aus der tiefsten Grube.	In der Finsternis bett' ich mein Lager.
	33, 18: Er hält dessen Seele zurück von der Grube.
	22: Da nahet der Grube seine Seele.
54: Wasser schlugen zusammen über meinem Haupte.	22, 11: Willst du die Finsternis nicht sehen Und die Flut der Wasser, die dich bedeckt?

γ) *Des Leidenden Auseinandersetzung mit Gott.*

αα) Er rechtet mit Gott.

Klagel. 3.	Job.
39: Was murrt ein Mensch und lebt noch, ein Mann bei seinen Sünden?	38, 2: Wer ist es, der da verdunkelt den Plan durch Worte ohne Einsicht?
	40, 2: Will streiten mit dem Allmächtigen der Tadler?
40: Genau erforscht ward unser Weg und streng geprüft.	7, 17—18: Was ist der Mensch, dafs du so grofs ihn hältst, Und dafs du auf ihn richtest deinen Sinn; Dafs du ihn heimsuchst jeden Morgen, Jeden Augenblick ihn prüfst?
	10, 6: Du suchst nach meiner Schuld Und fragst nach meiner Sünde.
	23, 10: Prüfte er mich, wie Gold würde ich hervorgehen.
42: Gefehlt haben wir und waren gottlos, du auch hast dich nicht versöhnen lassen.	7, 20: Hab' ich gesündigt, was könnte ich dir thun, du Menschenspäher?
	21: Und warum nicht vergiebst du meine Sünde Und lässest hingehen meine Schuld?
	10, 14: Wenn ich sündigte, wolltest du mich bewachen Und von meiner Schuld mich frei nicht sprechen.
8: Wohl schrei' ich laut und rufe, den Zutritt versperrst du meinem Flehen.	19, 7: Siehe, schreie ich über Gewaltthat, so find' ich kein Gehör, Ruf' ich um Hilfe, ist kein Recht da.
	30, 20: Ich schreie zu dir, doch du antwortest nicht; Ich stehe da, und du blickest starr mich an.
44: Du hast eine Wolke über dich gehüllt ob meines Flehens.	22, 13: Kann er durch Wolkendunkel hindurch Gericht halten?

22, 14: Wolken sind ihm Hülle, dafs er nichts sieht;
(Und des Himmels Rund durchwandelt er.)

23, 8: Doch gen Morgen geh' ich, da ist er nicht,
Und gen Abend, ich gewahr' ihn nicht;

9: Im Norden mag er wirken, aber ich schau' ihn nicht,
Biegt er ab gen Süden, doch ich erblick' ihn nicht.

34: ... niederzutreten unter seine Füfse alle Gefesselten der Erde ...

9, 22: Einerlei ist's, drum sprech' ich's aus,
Den Schuldlosen wie den Schuldigen bringt er um.

23: Wenn die Geifsel jählings tötet,
So spottet er des Hinschmelzens Schuldloser.

35: ... zu beugen des Mannes Recht gegenüber dem Angesicht des Allerhöchsten ...

10, 3: Dünkt es dir gut, dafs du bedrückest,
Dafs du verwirfst das Werk deiner Hände,
Dagegen über dem Rat der Frevler leuchtest?

8, 3: Ist's Gott, der beugt das Recht,
Oder der Allmächtige, der da beugt gerechte Sache?

9, 19: Gilt's Kraft des Starken: siehe, er ist da!
Und wenn Recht: wer wird mich vorfordern? (Vgl. 9, 2—4.)

36: ...Vergewaltigen einen Menschen, indem er wird gerichtet ...

20: Wär' ich auch im Recht, mein eigener Mund müfst' mich verdammen,
Und wär' ich schuldlos, er würde schuldig mich doch machen.

30, 2: So wahr Gott lebt, der mein Recht genommen,
Und der Allmächtige, der meine Seele kränket!
(Vgl. 34, 5–6; 12.)

38: ... Aus dem Munde Gottes kommt das Böse wie das Gute ...

21, 17: Wie oft erlischt denn wohl der Frevler Leuchte,
Und überfällt sie ihr Verderben,
Und giebt ihr Los im Zorne ihnen Gott?

23: Der eine stirbt inmitten seiner Vollkraft,
Ganz wohlgemut und sorgenlos.

25: Der andere stirbt mit bitterer Seele,
Nicht hat er Genufs des Glücks gehabt.

26: Bei einander liegen sie im Staube,
Und Gewürm bedeckt sie beide.

24, 1: Warum sind vom Allmächtigen vorbehalten (Gerichts-)Zeiten,
Und bekommen seine Treuen nicht zu schauen seine Tage?

2: Der Frevler rückt den Grenzstein,
Raubt Herden, läfst sie weiden.

3: Den Esel der Waisen treiben sie fort,
Nehmen zum Pfand der Witwe Rind.

4: Sie stofsen die Armen aus dem Wege,
Allesamt müssen sich verstecken die Elenden des Landes.

22: Auch die Frevler erhält er lang in seiner Kraft;
Solcher steht auf, während er am Leben schon verzweifelte.

23: Solchem giebt er Sicherheit und Stütze,
Und seine Augen wachen über ihren Wegen.

25: Und ist's nicht so, wer überführt der Lüge mich,
Und macht zu nichte meine Rede?

ββ) In neu befestigter Hoffnung unterwirft er sich dem Herrn.

Klagel. 3.	Job.
21: Da erwidere ich dies meinem Herzen und fasse darob wieder Hoffnung:	7, 7: Gedenke, dafs ein Hauch mein Leben. Nicht kehrt zurück mein Aug', um Glück zu sehen.
22: Gnade ist's des Herrn, dafs wir nicht ganz vernichtet sind, weil noch nicht zu Ende sind seine Erbarmungen[1] (denn nicht gänzlich hat er mich verstofsen).	7, 8: Fürder schaut mich nicht das Auge, das mich sieht, Dein Blick trifft mich, ich bin nicht mehr.
31: Nicht auf immer verstöfst der Herr.	7, 21: Bald werd' ich im Staube liegen: Du wirst mich suchen, und ich bin nicht mehr.
23: Neue (Gnaden) bringt jeder Morgen, grofs ist deine Treue (wartend bis zum Morgen, erbarme dich, o Herr! V. 22 nach LXX).	14, 13: O dafs du im Scheol mich doch verwahrtest, Mich bärgest, bis dein Zorn gewendet! Mir setztest eine Frist und meiner dann gedächtest.
	15: Du würdest rufen, und ich dir Antwort geben, Nach dem Werke deiner Hände würdest du dich sehnen
24: Mein Anteil ist der Herr, spricht meine Seele, darum hoffe ich auf ihn.	16, 3: O setz' ein Pfand, verbürge dich für mich bei dir: Wer sollte sonst Gewähr mir leisten?
58: Meiner Seele Recht führst du, o Herr, zum Siege, bist Erlöser meines Lebens[2].	19, 25: Ich weifs ja, mein Erlöser lebt, Zuletzt wird über Staub er sich erheben.

[1] Nach Bickell, Carmina V. T. metrice p. 111: „Die Gnaden des Herrn sind (noch) nicht zu Ende, nicht sind verschwunden seine Erbarmungen.“ Die alexandrinischen Übersetzer begünstigen diese Textesänderung nicht, ebensowenig V. 23 die nüchterne Erklärung לַבְּקָרִים = bald; sie verstehen unter letzterem eher den Zeitpunkt der Auferstehung aus der Grabesnacht des Exils oder doch des schweren Leidens, das häufig mit dem Dunkel der Nacht oder des Todes verglichen wird.

[2] Der Parallelismus der beiderseitigen Gedanken ist, wenn man die

32: Der sie erniedrigte, erbarmt sich auch wieder: je nach der Menge seiner Erbarmung.	5, 18: Er verwundet und verbindet auch, Er schlägt wohl, aber seine Hände heilen.
33: Nicht verstöfst er sie von seinem Herzen, doch schlägt er die Kinder des Menschen.	36, 8: Sind sie aber gebunden in Fesseln, Gefangen in des Leidens Banden:
	9: So hält er ihnen ihre Thaten vor Und ihre Sünden, dafs sie übermütig waren.
	10: Und öffnet der Belehrung dann ihr Ohr Und spricht: Umkehren sollen sie vom Bösen.
	11: Wenn sie gehorchen und ihm dienen, Vollenden ihre Tage sie im Glücke Und ihre Jahre in Wonne.
64: Vergelten ihnen ihr zukommend Teil wirst du, Herr, nach den Werken ihrer Hände.	34, 11: Er vergilt nach seiner That dem Menschen; Und wie des Mannes Wandel, so findet er sein Los.

4. Ergebnisse dieser Vergleichung.

1. Das Raisonnement des Leidenden gegen die göttliche Weltregierung geht im Buche Job weiter, ist kühner und leidenschaftlicher wie im dritten Klageliede und in den Weissagungen des Jeremias. Man vgl. z. B. Job 9, 21, Kap. 24 mit

---

wegen ihres hohen Alters als authentische Interpretation geltenden Glossen der LXX zu V. 22—23 in Betracht zieht, folgender:

1. Solange ich noch ein Fünkchen Leben in mir habe, ist noch nicht alle Hoffnung abgeschnitten.

2. Selbst auf das Todesdunkel vermag Gottes Güte ein Erwachen zu neuem Morgenglück herbeizuführen.

3. In Not und Tod ist Gott mein Anwalt und Retter.

In diesem letzten Gedanken ist sowohl im Buche Job als auch im dritten Klageliede der Kulminationspunkt des ganzen Gedankenganges und die Lösung des dem Dichter vorschwebenden Problems erreicht: alles andere ist im Vergleiche dazu Vorbereitung, Erläuterung oder Schlufsfolgerung.

Jer. 12, 1—4; 31, 29—30 und Klagel. 3, 31—39. Interessant ist auch eine Vergleichung der bufsfertigen Resignation und der zuversichtlichen Hoffnung im Gebete des Jeremias (14, 7—9; 32, 16—25) mit der heftigen Art Jobs, seine Unschuld gegenüber seinem Mifsgeschick zu behaupten und das Fehlen eines befriedigenden Ausgleichs zwischen Verdienst und Schicksal zu betonen. Wie schon oben erwähnt wurde, läfst sich aus dem Umstande, dafs der Verfasser seinen Helden mit wohldurchdachter Absicht aufserhalb des Bundesvolkes und seines Gesetzes stellt, mit Grund der Schlufs ziehen, dafs er seinen Ausstellungen und Klagen gegen die Behandlung Frommer und Gottloser durch Gott möglichst freien Lauf und ungehinderten Spielraum verschaffen wollte [1]. Das, was in Klagel. Kap. 3 so mafsvoll und bedingt angedeutet und Jer. Kap. 12 und 31 schon kräftig und bedingungslos gesagt war über das Leiden des Gerechten, das Glück der Gottlosen, das Mifsverhältnis zwischen ethischem Verhalten und irdischem Schicksal, genügte dem Verfasser des Job noch lange nicht. Er ist ersichtlich nicht befriedigt von dem, was die heilige Litteratur bisher über jene brennenden Tagesfragen des religiös-sitt-

[1] „Ein israelitischer Frommer durfte selbst in der gröfsten Aufregung des Schmerzes von Gott nicht sagen: ‚Es ist ganz gleich, den Frommen wie den Gottlosen vernichtet er.' ‚Wenn eine Geifsel plötzlich Tod verbreitet, so spottet er des Untergangs der Unschuldigen' (9, 21 ff.); oder Gottes Unbarmherzigkeit tadeln (14, 3. 6. 20 ff.), oder dafs Gott das Unrecht ungestraft lasse (24, 1—24) oder gar die Schlechten bevorzuge (10, 3; 12, 6), oder dafs er ihm sein Recht vorenthalte und ihn wie einen Feind verfolge (10, 2; 13, 24; 19, 9; 19, 11. 22; 27, 2; 30, 21). Für einen nichtisraelitischen Frommen finden solche Ausbrüche ihre Erklärung als Übergänge zu einer fortschreitenden Klärung der Gotteserkenntnis und zur Vertiefung der Anhänglichkeit an denselben. Für einen Israeliten gelten solche Schmähungen für Todessünden, welche mit Steinigung bestraft werden müfsten" (3 Mos. 24, 10—16. 3 Kön. 21, 10. 13). Prof. Ley in „Jahrb. f. Philologie u. Pädagogik" (Leipzig 1896) S. 140 ff. Dies mag wohl auch mit Anlafs gewesen sein, zu einer nichtisraelitischen Person zu greifen. Allein bei dem hohen Lob, das Job aus Gottes Mund erhält, sowohl vor wie nach der Prüfung (1, 8; 2, 3; 42, 7), bezeichnet sein ungestümes Klagen sicherlich keine „Todessünde", sondern die höchste Erregung menschlicher Affekte, wo es sich vor allem um die Bewahrung des Glaubens handelt.

lichen Lebens bot. Er spitzt die Frage, um ihre abstrakte Bedeutung durch Einkleidung in Fleisch und Bein recht drastisch darzustellen, zu einem konkreten Falle des allerschlimmsten Leidens eines durchaus vollkommenen Gerechten zu, so dafs man unmöglich die Geistesarbeit längerer Reflexion verkennen kann. Und merkwürdig ist obendrein diese lebendige Frische der tiefsten Gefühle, trotz des ausgesuchten Raffinements der Konstruktion: der Verfasser schöpft aus der Fülle des ihn bewegenden und umströmenden Lebens. Er hat das Bedürfnis, in einem titanenhaften Wagnis gegen Gottes Liebe, Gerechtigkeit und Weisheit Ausstellungen und Klagen von einer Schärfe und Leidenschaftlichkeit zu erheben, die psychologisch und ethisch kaum anders erklärt und entschuldigt werden kann, als dafs sie aus dem tiefsten Grunde einer religiösen Natur stammt, die nach Verlust der übrigen Positionen ihres Lebens in hartem Streit der Versuchung nur mehr das Allerletzte gegen die Wucht anstürmender Zweifel zu verteidigen hat: den Glauben an Gott. Dementsprechend hat das Buch Job insofern wenigstens eine reichere und längere Vorgeschichte wie die übrigen Schriften des Jeremias, als sein Verfasser die harten Schicksalsschläge, die von aufsen kamen, durch geistige Verarbeitung, durch Betrachtung ihrer Ursachen und Folgen, durch abmessende Vergleichung ihrer einzelnen Erscheinungen und Abstufungen auf Verstand und Gemüt hat vollständig einwirken und ihre Konsequenzen durch meditierende Reproduktion hat völlig auswirken lassen. Das läfst darauf schliefsen, dafs Job die jüngere Schrift ist: was im Buche Jeremiä keimartig und fundamentaliter gegeben ist, kommt im Buche Job zur vollen Entfaltung und zum konsequenten Ausbau.

2. Gerade für den Propheten Jeremias lagen alle geschichtlichen Anlässe vor zur Erörterung der im Buche Job ventilierten religiösen und ethischen Fragen. Zunächst die Tragödie des Königs Josias. Mit Eifer, Starkmut und sieghafter Konsequenz hatte dieser die Reform des Gottesdienstes, die Herstellung des Monotheismus und die Befestigung des

korrumpierten Staatswesens in die Hand genommen, so dafs er uneingeschränktes Lob verdiente (4 Kön. 23, 25; vgl. Job 1, 8). Da kam die Katastrophe von Megiddo: das schreckliche Ende des schuldlosen königlichen Opfers, die beständige äufsere Bedrängnis bald durch die Ägypter, bald durch die Chaldäer und zuletzt durch feindselige Nachbarstämme, ferner das Absterben aller an die Reform geknüpften Hoffnungen und das Überwuchern aller destruktiven Elemente. Rechnet man hinzu die beständige Verfolgung der gottestreuen Propheten (von Jeremias mit Vorliebe „Knechte Jahves" genannt), den Anschlag auf das Leben des Jeremias, die Fruchtlosigkeit der auf die Erhaltung des Staates gerichteten Bestrebungen eines kleinen, noch treu gebliebenen Teiles der Nation, endlich die bis zur Vernichtung sich folgenden Schläge der Endkatastrophe: den Abfall des Sedekias, die Belagerung und die Erstürmung der Stadt, die Einäscherung des Tempels, den Tod der Fürsten, die Gefangennahme und Blendung des Königs, die Deportation und zuletzt die Ermordung des Statthalters mit ihren Konsequenzen, so hat man den geschichtlichen Untergrund, auf dem sich notwendigerweise für ein Gemüt, das noch an Gott festhielt, Fragen von der Art und Leidenschaftlichkeit erheben mufsten, wie sie im Buche Job erörtert werden.

3. Anderseits hat es den Anschein, dafs Ezechiel und seine Leidensgenossen im Exil das Buch Job gekannt und berücksichtigt haben. Denn in Kap. 18 und 33 erwähnt dieser Prophet ausdrücklich die grofsen Fragen, die den Job so sehr erregt haben. Ez. 18, 2. 19. 25. 29; 33, 17. 20 scheint die Einwürfe dem Buche Job entnommen zu haben. Die eingehende Berücksichtigung der täglichen Erfahrung, die sich im Buche Job so breit macht, fehlt bei Ezechiel. Er hat nicht den Beruf, die Klagen und Beschwerden des gerechten Teiles seiner Nation zur Diskussion zu bringen und zu beschwichtigen; er ist der Überbringer göttlicher Botschaften an den exilierten Bruchteil des Volkes; er lebt und wirkt ganz für die Zukunft, ohne sich durch die Erinnerung an die

vielen schuldlosen Schlachtopfer des Landes Juda zu Spekulationen über vergangene Ereignisse verlocken zu lassen. Die Visionen vom wiederbelebten Totenfelde (Kap. 37) und von dem neuen Jerusalem (Kap. 40—48) ersetzen ihm alles[1].

4. Wenn also nach dem Vorausgehenden die Abfassung des Buches Job zwischen die der Bücher Jeremiä und Ezechiels zu fallen scheint, und weiterhin sowohl die Zeitverhältnisse als auch die innere Verwandtschaft zwischen Job und den Schriften des Jeremias auf diesen vor allen hinweisen, so erscheint es nicht ungerechtfertigt, das Buch Job als das letzte, reifste und grofsartigste Produkt jenes Riesengeistes zu betrachten, den die göttliche Vorsehung in den Mittelpunkt der denkwürdigsten Ereignisse und Erlebnisse des Volkes gestellt hat, um wie ein Schutzengel dessen Geschick zum Guten zu wenden und wie kein anderer Israels Aufleben, frohe Hoffnung und jähen Fall zu erleben, zu empfinden und für die kommenden Generationen zur Belehrung und Warnung zu beschreiben.

5. Mit dieser Schlufsfolgerung stimmt eine weitere Wahrnehmung überein. Im dritten Klageliede und ebenso in den Weissagungen des Jeremias (Kap. 30—31) macht sich ein Zug froher, zuversichtlicher, ja siegesbewufster Hoffnung auf die Rettung durch Gott geltend, die in dem Buche Job zwar nicht gänzlich fehlt, aber doch nur kurz, blitzartig und beinahe un-

[1] Merkwürdig ist, dafs die Lösung der aufgeworfenen Fragen, trotz der grofsen Verschiedenheit in der Art der Erörterung, doch in beiden Büchern genau in derselben Weise erfolgt, nämlich durch die Erscheinung des „Erlösers“ (Goël). Job sieht ihn in der fernen Zukunft über seiner Asche sich erheben (19, 25) und vernimmt noch bei Lebzeiten seine Stimme (42, 5—6); dadurch sind alle Zweifel beseitigt, alle Fragen gelöst. Ebenso schaut Ezechiel den Herrn, wie er über dem Totenfelde sich erhebt und durch seinen Geist den Toten neues Leben giebt. Man kann also nicht mit Charles (l. c. p. 63 ss.) sagen, dafs das Buch Job eine Polemik gegen Ezechiel enthalte in Bezug auf die Lehre von der Vergeltung; beide beruhigen sich durch denselben Gedanken, Ezechiel ohne zu zweifeln und zu klagen, Job aber, nachdem er mit dem Zweifel gerungen und sich völlig ausgeklagt hat. (Weiteres über das Verhältnis zwischen dem Buche Job und Ezechiel siehe unten d.)

vermittelt aufleuchtet. Ein nur mit Mühe der Verzweiflung entrinnender „Knecht Jahves“ erkämpft sich hier in bitterem Ringen und leidenschaftlichem Hadern einige Aussicht auf eine später zu erwartende Hilfe des Herrn, von deren näherer Gestaltung er nicht viel mehr als eine schwache Ahnung hat. Daraus läfst sich folgern, dafs für den Verfasser die Gegenwart so trüb als möglich war, der Druck am allerschmerzlichsten, die Aussicht auf die Zukunft möglichst dunkel. Auch das trifft voll und ganz zu beim Lebensabend des Propheten von Anatoth. Bekannt ist seine überaus traurige Situation: sein Volk ist getötet oder versprengt (Ez. 5, 12). Die Flüchtlinge in Ägypten warfen sich ohne jede Scheu dem Götzendienste in die Arme und führten dadurch ihren vollständigen Untergang herbei (Jer. Kap. 44). Von den Exilierten der Zweiströmeländer kamen oft genug traurige Nachrichten vom Verlassen des mosaischen Gesetzes, Abfall und Götzendienst (Jer. 45, 3—5. Ez. Kap. 14 und 20). Der Prophet selbst war kaum etwas anderes als ein Gefangener inmitten einer gottlosen Rotte, die ihr Unglück offen der Verehrung des wahren Gottes, ihr Glück aber dem Kult der fremden Götter zuschrieb (Jer. 44, 15—19. Ez. 20, 32. Os. 2, 7). Nicht nur schien die Nation als solche dem unentrinnbaren Untergange verfallen, auch die Hoffnung auf eine bessere Zukunft für die Überbleibsel schwand immer mehr, so dafs sich immer peinlicher die bange Frage aufdrängte: Wo bleibt denn die Verheifsung von dem Samen Davids (Ps. 89, 29—37), der „ewig währen und dessen Thron wie die Sonne sein soll“? Aus dem Schlusse des Buches Jeremiä in seiner jetzigen Gestalt, mag dieser nun von Jeremias selbst oder von einem andern (etwa Baruch) herrühren, läfst sich entnehmen, dafs diese Frage den grofsen Propheten viel beschäftigt hat, oder dafs doch die Antwort darauf als zum geistigen Eigentum des Propheten gehörig betrachtet wurde. Es wird nämlich dort (Jer. 52, 31—34) die im siebenunddreifsigsten Jahre seiner Kerkerhaft erfolgte Begnadigung und Erhöhung des jüdischen Königs Jojachin durch König Evilmerodach von Babylon mit solcher Genauigkeit erzählt,

dafs man herausfühlt, mit welcher Freude dieses Ereignis als Hoffnungsstrahl einer besseren Zukunft begrüfst worden ist. Nun war ja der Anfang der Erfüllung froher Verheifsungen gemacht (Jer. 33, 17), indem der Same Davids erhalten blieb durch Jojachin, von dem ja auch gerade Jeremias in Klagel. 4, 20 gesungen hatte: „Unseres Mundes Odem, der Gesalbte Jahves, ist gefangen wegen unserer Sünden; er, zu dem wir sprachen: In deinem Schatten werden wir leben unter den Völkern.“ [1]

d) Verhältnis des Buches Job zu Ezechiel und Habakuk.

1. Auch bei Ezechiel finden sich einige Berührungspunkte mit Job, die es der Mühe wert erscheinen lassen, die betreffenden Stellen näher zu untersuchen. Es stellt sich aber heraus, dafs zwischen beiden ein grofser Gegensatz besteht, dafs der Prophet, der wie kein anderer seinen priesterlichen Charakter hervorkehrt, die Zweifel des Job nicht erfahren hat, dafs für ihn die grofsen Fragen Jobs definitiv gelöst sind. Am meisten kommt hier in Betracht Ez. Kap. 18 und 33. Der Prophet giebt in diesen Kapiteln eigene Abhandlungen darüber, dafs der Mensch nur für seine eigenen Sünden gestraft wird, dafs die göttliche Barmherzigkeit jedem reumütigen Sünder verzeiht und Leben verleiht, und dafs Gottes Wege stets gerecht sind. Er kennt die Einwürfe menschlicher

[1] Man pflegt die Klage über die Gefangenschaft des Königs (Klagel. 4, 20) auf den seinem Gotte und Lehensherrn zugleich treubrüchigen und in Babylon inhaftierten Sedekias zu beziehen. Daraus wird dann von mehreren Auslegern ein Beweis gezogen, dafs dieses Klagelied (und folglich auch die übrigen) nicht von Jeremias verfafst sein könne. „Die Erwähnung des Zidkija (4, 20) geschieht in einer Weise, die schlechterdings nicht zu dem so oft und so laut gefällten Urteil Jeremiä über den nicht blofs physisch geblendeten König stimmt“ (Reufs, Gesch. d. heil. Schriften A. Test. Nr. 325). Allein jene Unterstellung und mit ihr diese Folgerung ist hinfällig. An Sedekias knüpften sich keine Hoffnungen, wohl aber an Jojachin (Jer. 22, 24—30; cf. Text. graec.). Matthäus hat ihn in die Stammtafel Christi aufgenommen unter Übergehung seines gottlosen Vaters Jojakim (Matth. 1, 11).

Bosheit oder Beschränktheit gegen diese Lehren (18, 2. 25. 29; 33, 10. 17—20); aber auf dem hohen theologischen Standpunkte, den der Priester-Prophet einnimmt, irritieren sie ihn nicht.

Gleiche Erhabenheit der Anschauung und Annäherung an die Auffassung eines Isaias spricht sich aus in Ez. Kap. 21: Gott wird bei der allgemeinen Strafe den Gerechten wie den Gottlosen töten (vgl. 20, 47). Keine Spur von Aufregung oder Zweifel wegen des Unterganges der Gerechten, der vielmehr als ein Zeichen, dafs der Herr es gethan hat, hingestellt wird: wie er sich das zurechtlegt, ist seine und nicht des Menschen Sache. Gott rechtet mit seinem Volke von Angesicht zu Angesicht; aber dies ist dessen Verderben (Ez. 20, 35 f.), ähnlich wie nach altisraelitischer Anschauung das Schauen Gottes den Tod bringt, während Job sich in heifsem Verlangen danach verzehrt, Gott zu schauen, um ihm seine Sache persönlich vorzutragen, und sich schliefslich über Tod und Schande hinweg tröstet mit dem erlangten Schauen Gottes (Job 42, 5—6).

Bezüglich des Verhaltens Gottes zu den Gottlosen stimmt Ezechiel ebenfalls mit Isaias überein und tritt in Gegensatz zu Job. Gott will nicht den Tod des Bösen in der Sünde (18, 23. 31; 33, 11); er verzeiht wegen seiner eigenen Vollkommenheit (36, 22. 32; 20, 44) und löscht durch die Überfülle seiner Güte und Macht die Mängel der Menschen aus. Es ist also offenbar, dafs Ezechiel von dem Sturme, der Job aufgescheucht hat, nicht so intensiv getroffen worden ist, und dafs bei seinem Auftreten die Klärung der aufgeregten Gemüter weiter vorgeschritten war wie zur Zeit der Entstehung des Buches Job.

2. Ein erstaunlich grofser Parallelismus zu Job und Jeremias findet sich in der kleinen, aber herrlichen Schrift des Propheten Habakuk, der in den letzten Jahrzehnten vor dem Exile im Reiche Juda wirkte. Wir vernehmen hier Klagen über Gottverlassenheit (1, 2), offene Ungerechtigkeit (1, 3—4), Straflosigkeit der Übelthäter (1, 13), die Aufforderung zum

abwartenden Gottvertrauen (2, 3—4), die Beschreibung des Unterganges ganzer Völker (2, 13). Theman, die Heimat des Eliphaz (Job 2, 11), wird erwähnt (3, 3), die Todesengel (3, 5 nach Vulg. und chald. Targum.; vgl. Job 33, 22), das den Leib des Leidenden umhüllende Gewürm (3, 16; vgl. Job 7, 5), der sich wie im Aufwühlen des Meeres austobende Zorn Gottes (3, 8; vgl. Job 7, 12), die tötenden Pfeile Gottes (3, 11. 14) und endlich die Freude an der Erscheinung des Erlöser-Gottes (3, 18; vgl. Job 19, 25—27). Es läfst sich jedenfalls aus diesem häufigen Parallelismus des Gedankens — trotz anderweitiger Unterschiede — der Schlufs ziehen, dafs beide Schriften der nämlichen Periode des geistigen Lebens Israels angehören, und dafs aus der einen Lichtstrahlen zur Aufhellung dunkler Stellen in die andere fallen können.

IV. Plan und Gedankengang des Buches Job.

Es bedarf zunächst einer Vorbemerkung, um die Tendenz der folgenden Ausführungen zu kennzeichnen. Es mufs zugegeben werden, dafs ein so hervorragendes Kunstwerk wie das Buch Job einen einheitlichen Plan darstellt. Diesem müssen alle Teile des Ganzen in Bezug auf Inhalt und Stellung dienstbar sein. Bei der allegorischen und mystischen Erklärung des Buches hat man eine doppelte Idee des Ganzen, eine höhere und eine niedere: jene ist die Person, das Ereignis oder die Wahrheit, welche der Schriftsteller bezw. Inspirator in Realisierung seines letzten Zweckes darstellen und versinnbildlichen will; diese dagegen ist jener untergeordnet und in dieser Abhängigkeit in die Darstellung eingekleidet und sozusagen mit Fleisch und Blut umgeben, so dafs sie einerseits, das Gedicht belebend und beherrschend, in der Gestaltung des Ganzen und der Teile erschaut wird, und anderseits als Bild oder Symbol eine höhere Vorstellung vermittelt und durchschauen läfst. Bei der grofsen Mannigfaltigkeit der in Bezug auf die Idee des Buches Job zu Tage tretenden Ansichten[1] wird es für

[1] Sie sind kurz und klar aufgezählt bei Zschokke, Das Buch

das hier vorliegende Bedürfnis genügen, die im Buche zunächst und konkret ins Auge fallende Tendenz zu ermitteln, ohne den Dichter über seinen letzten und höchsten Zweck zu befragen [1]. Dadurch wird die Möglichkeit geschaffen zu erfahren, welche Bestimmung die einzelnen Reden und Ausdrücke des Buches haben, und wie weit das Vorhandensein oder Fehlen eschatologischer Kenntnisse durch den Gedankengang erfordert wird. Zu diesem Zwecke also werden einige am meisten hervorstechende Momente aus der reichen Gedankensammlung des Gedichtes auszuwählen sein, durch welche der Gesamtplan am ehesten fixiert werden kann. Da ist es vor allem wichtig zu wissen, wie sich Prolog (Kap. 1 und 2) und Epilog (42, 7 ff.) zum Gedichte verhalten.

1. Für diese Frage ist es von entscheidender Wichtigkeit, ob man die Erzählung des Prologs und Epilogs als wesentliche Teile der künstlerischen Entwicklung des Hauptgedankens anzusehen habe. Für die verneinende Ansicht sprechen wichtige Gründe.

Abgesehen von der prosaischen Form beider Teile, welche anzudeuten scheint, dafs sie, im wesentlichen der historischen Tradition Israels entnommen, nicht unmittelbar in die künstlerische Entwicklung der Hauptidee hineingezogen sind, erhebt der Prolog sich seiner ganzen Anlage nach in der Beurteilung des Leidens und des Leidenden zu einer Höhe der Anschauung, welche in der ganzen folgenden poetischen Darstellung nicht mehr erreicht wird, und dies deshalb, weil der Prolog „im Himmel spielt und in die geheimsten Ratschlüsse der göttlichen Vorsehung schauen läfst". Hätte daher der Prolog direkten Anteil an der eigentlichen Lösung

Job, Einleitung § 2. — Dillmann a. a. O. Einleitung 4, S. xi—xvi. Vgl. Reufs, Hiob S. 18 f.

[1] Z. B. ob Job nach der Idee des Verfassers der blinde Knecht Jahves ist (Is. Kap. 42), oder der Repräsentant der israelitischen Nation oder wenigstens des gottesfürchtigen Teils derselben, oder aber der für sein Volk leidende Gerechte (Is. Kap. 53), oder der so furchtbar tragisch endende König Josias u. s. w.

des Problems, wie es sich der Dichter als Vorwurf seines Werkes vorgestellt hat, so wäre gleich im Anfange mit ein paar Strichen die Hauptfrage des Buches mit einer Klarheit und Sicherheit gelöst, dafs die ganze folgende Verwicklung und Entwicklung des Hauptgedankens im Vergleiche zu der anfangs gegebenen Auskunft gröfstenteils resultatlos verliefe. Denn in diesem Falle wäre der Prolog den Dialogen koordiniert, und diese müfsten wie jener hauptsächlich dazu dienen, um zu illustrieren, dafs des Gerechten oder wenigstens Jobs Leiden Prüfung Gottes sei. Allein von der Lösung dieser Aufgabe bleiben die Zwiegespräche weit entfernt, selbst noch am Schlusse der Dichtung. Somit wären sie in der Hauptsache resultatlos, würden ihren Zweck verfehlen. Diese Folgerung aber steht im Widerspruche mit dem ganzen Charakter des Buches als eines vollendeten Kunstwerkes; sie mufs daher unberechtigt sein: dann ist aber auch ihre Voraussetzung unhaltbar, dafs nämlich der Prolog direkt an der Lösung des Problems beteiligt sei.

Aufserdem würde bei jener Annahme das Interesse des Lesers an der Hauptfrage des Buches im voraus vom Prologe so sehr absorbiert, dafs er gegen die folgende Entwicklung des Hauptgedankens abgestumpft sein müfste. Dem Leser wäre die Antwort auf die Frage, um die sich alles dreht, schon längst bekannt, während die in der Dichtung auftretenden Personen sich immer noch in heftigem Streite um deren Lösung abmühen. Sein ganzes Interesse würde in dem mitleidigen Gefühle gipfeln, dafs die Redenden eigentlich zu bedauern seien, weil sie nicht wissen und nicht finden können, was er, der Leser, durch die Gefälligkeit des Dichters schon längst weifs. Demgegenüber braucht aber kaum hervorgehoben zu werden, dafs trotzdem etwas in der Dichtung liegt, das bis zu allerletzt unsern Geist in gröfster Spannung erhält und sein Interesse immer mehr fesselt, und zwar etwas, was im Prologe nur einleitend dargestellt und erst in den poetischen Stücken voll entwickelt wird, wie weiter unten gezeigt wird. Also kann das, was der Prolog nicht vorbereitend, sondern ab-

schliefsend enthält, nicht ein Teil der Lösung des Problems sein.

Endlich ist zu bemerken, dafs Prolog und Epilog durchaus den Charakter des Aufserordentlichen und Individuellen haben. Nur von Job wird berichtet, dafs er vollkommen gerecht und sein Leiden nichts als Prüfung Gottes sei; nur auf ihn läfst sich das Ergebnis des Epilogs anwenden, dafs das Leiden zu vermehrtem Erdenglücke führe: zehn Fälle gegen einen beweisen im Leben der Menschen das Gegenteil, dafs der Gerechte bis zu seinem Tode im Leiden verbleibt, gleichwie er bezüglich des Ursprungs seines Leidens lediglich auf das Zeugnis seines Gewissens angewiesen ist, und dieses lautet meist anders als das Zeugnis Gottes über Job. Wenn also die Lösung des Problems neben oder vor den Dialogen von dem Prologe oder Epiloge zu erfragen wäre, so trüge sie den Charakter des Individuellen und Ungewöhnlichen und müfste eine Anwendbarkeit auf eine Allgemeinheit von Leidensfällen ausschliefsen. Eine solche allgemeine Anwendbarkeit aber kommt dem Buche Job zu (vgl. Tob. 2, 12): es ist das Trostbuch der leidenden Menschheit. Also kann der Grundgedanke des Buches, den der inspirierte Dichter im Job durch Vorführung von einem Stück Menschenleben seinen Zeitgenossen und den Späteren einprägen wollte, in dem Prologe und Epiloge nicht den eigentlichen Abschlufs, ja nicht einmal einen wesentlichen Ausdruck finden[1]. Wenn aber das nicht sein

[1] „Der inspirierte Verfasser behandelt obendrein den Inhalt des Prologs als Nebensache in kurzer, prosaischer Form.“ Gietmann, Parzival, Faust, Job etc. S. 571. Bezüglich des Epilogs: „Der Ausgang der Geschichte Jobs, äufserlich angesehen, ist gar nicht die eigentliche Antwort auf die grofse Frage des Buches.“ Delitzsch a. a. O. S. 3. Wäre die Frage, weshalb der Gerechte leidet, die Hauptfrage, so enthielten Prolog und Epilog die eigentliche Antwort. Es läfst sich ferner nicht leugnen, dafs zwischen den Dialogen und dem Prolog ein gewisser Gegensatz besteht: so z. B. 19, 17, wo Job von seinen Kindern redet, als lebten sie noch etc. Vgl. Reufs, Gesch. d. heil. Schriften (2. Aufl.) Nr. 240. — Duhm a. a. O. Einleitung. Man erklärt deshalb den wesentlichen Inhalt von Prolog und Epilog als Bestandteile israelitischer Tradition.

kann, so ist die Tendenz und der Hauptgedanke hauptsächlich, wenn nicht ausschliefslich, aus den Dialogen zu ermitteln.

Es fragt sich nun, welche Bedeutung die genannten Teile haben. Der Prolog enthält die Exposition zu den folgenden Reden. „Die Exposition giebt gleichsam den Zettel des Gewebes: hier lernt man zuerst die Personen kennen, die handeln sollen, namentlich die Hauptperson; man erfährt die obwaltenden Umstände, die Pläne und Wünsche und Besorgnisse der Handelnden: kurz, Grund und Boden der Dichtung werden gelegt und gezeigt.“ [1] „Es dürfte sich empfehlen, in der Erzählung des Prologs nur die schärfste Präcisierung des Problems, nämlich schwerstes Leiden trotz höchster, von Gott selbst anerkannter Gerechtigkeit, zu suchen; in der des Epilogs aber die in der irdischen Wirklichkeit oft vermifste, auf dem idealen Gebiete der Kunst aber erforderte schliefsliche Ausgleichung zwischen Verdienst und Glück.“ [2]

2. Das Gedicht von Job ist kein rein didaktisches in dem Sinne, dafs Bereicherung der menschlichen Erkenntnis sein nächster und eigentlicher Zweck wäre. Die Belehrung soll damit nicht ausgeschlossen, auch nicht als ein zufälliger Erfolg, sondern immerhin als mitbeabsichtigter Zweck von untergeordneter Bedeutung [3] in der poetischen Produktion und Reproduktion hingestellt werden.

3. Das Gedicht ist wesentlich paränetisch, d. h. es will zunächst auf das Gemüt wirken und in demselben Affekte religiöser Natur erregen, um in dem Leidenden die zum Ertragen des Leidens erforderliche Gemütsverfassung zu erzeugen. Nicht der Verstand, sondern das Gemüt, das Herz bildet den

---

[1] Wackernagel, Poetik, Rhetorik und Stilistik (2. Aufl.) S. 248.

[2] Bickell, Job, Dialog über das Leiden des Gerechten S. XI. Vgl. Reufs, Hiob S. 23.

[3] „Er (der Verfasser) giebt uns nicht eine kalte, philosophische Betrachtung, sondern Empfindungen, die aus einem warmen Herzen kommen. Er wendet sich nicht an unsern Verstand, sondern an unser Gemüt. Er kleidet seine Weisheit in ein Buch von so eigentümlicher Art ein, dafs sich schwerlich in irgend einer Litteratur etwas ganz Ähnliches finden liefse.“ Reufs a. a. O. S. 5.

Mittel- und Brennpunkt der ganzen poetischen Produktion; dieses vorzüglich erscheint im Dichter bewegt [1] und soll bei der Reproduktion im Geiste des Lesers oder Hörers wieder angeregt werden [2].

Eine kurze Beweisführung für diese Sätze wird nicht zu umgehen sein. Zunächst ergiebt sich aus der Lektüre des Buches, dafs thatsächlich grofse Partien des Gedichtes für die Erweiterung der Erkenntnis ganz unfruchtbar sind. Wenn überhaupt Belehrung im Buche gegeben werden soll, dann ist es sicherlich über die Frage nach Grund und Zweck des Leidens beim Gerechten. Aber gerade diese Frage ist schon

[1] Vgl. oben S. 12, Anm.

[2] Nachdem diese Abhandlung zuerst vor 10 Jahren geschrieben, freut es mich, meine Auffassung von der Tendenz des Buches Job bestätigt zu finden in dem oben citierten Artikel „Das Problem im Buche Hiob und dessen Lösung" von Prof. Ley, in „Jahrb. für Philolog. u. Pädagogik" (1896) S. 126 f.: „Aber die Voraussetzung, dafs die Hiobdichtung eine didaktische sei, welche auch die aufserordentliche Meinungsverschiedenheit (in der Aufstellung des Problems) herbeiführen mufste, ist eine durchaus irrtümliche. Es ist gar keine Lehrdichtung, welche doch nur als eine zweiten Ranges angesehen werden müfste, sondern wie wir sehen werden, eine psychologisch-dramatische ersten Ranges. Nicht in der Lehre, sondern in der fortschreitenden Läuterung und Vertiefung der Erkenntnis des Helden liegt die Lösung des Problems. Nicht Ideen, sondern die Prozesse eines inneren Seelenlebens werden in organisch fortschreitender Entwicklung dargestellt: wie ein Frommer, dessen Gleichen nicht auf Erden war, aus den schwersten und schmerzlichsten Kämpfen des Leibes und der Seele, aus dem Streite mit Gott und der Welt, aus Versuchungen, Verirrungen und Abfall infolge seines in Gott begründeten und wurzelnden Lebens siegreich zur inneren Erhebung und Klärung durchdringt, die falsche Lehre und Verurteilung der Gegner widerlegt, im Bewufstsein seiner Unschuld und seines Rechtes Vertrauen zu Gottes Gerechtigkeit sich erringt und in der Gewifsheit seiner Wiederbegnadigung nach Anerkennung seiner Unschuld Trost und Beruhigung findet, darin liegt die Lösung des Problems, die schönste und fast nur einzig mögliche, welche vom alttestamentlichen Standpunkte oder noch bestimmter: vom patriarchalisch-monotheistischen des Dichters gefunden werden konnte. Kunstvoll, aber naturgemäfs schreitet der für Wahrheit und Gewissenstreue heldenmütig Kämpfende durch innere Läuterung so fort bis zur lichten Höhe der Erhebung zu Gott, in welcher alles Leid sich auflöst oder als wesenlos zurückweicht. . . . Die Dichtung ist sich Selbstzweck; die Idee liegt im Ganzen der Dichtung."

oben als Hauptfrage zurückgewiesen, da sie zumeist im Prologe und Epiloge ihre eigentliche Beantwortung findet: dafs das Leiden des Gerechten eine Prüfung ist, die ihn zu gröfserem Glücke führt. Auch kommt sie im Verlaufe der Kap. 6—31 nicht über die von Eliphaz (Kap. 4 und 5) gegebene Auskunft hinaus. Selbst der Lehrinhalt der Elihu-Reden ist, wenn auch kurz, schon 5, 17 vorgebracht. Es kommen zudem so viele Wiederholungen gerade in Bezug auf Lehren und Theorien vor, besonders in den Reden der drei Freunde. Es werden Behauptungen gegen Behauptungen gestellt, ohne Beweis, und wenn ein Beweis versucht wird, so ist es meistens eine Citation irdischer oder überirdischer Autoritäten. Gewöhnlich aber werden blofs Wahrnehmungen der subjektiven Erfahrung ohne Spekulation angeführt[1]. Alles dieses ist ein sicherer Beweis, dafs es dem Dichter nicht in erster Linie um Belehrung zu thun war, sonst hätte er die Mittel zu seinem Zwecke nicht glücklich gewählt.

Ferner stelle man sich die jammervolle Gestalt der Hauptperson vor, wie diese selbst sich beschreibt:

> Mein Fleisch bedeckt sich mit Gewürm und dürrer Kruste,
> Die Haut wird rissig und zerfliefst in Eiter (7, 5).

[1] „Die Reden sind voll Wiederholungen. Es ist immer dasselbe Lied: Gott straft den Frevler, das Unglück ist die Folge der Schuld, sagen die Freunde. . . . Auf der andern Seite kommt auch Hiob immer und immer wieder darauf zurück, dafs er sich keiner Schuld bewufst sei, wodurch er ein so schweres Leiden verdient hätte. . . . Kurz, die Verhandlung zwischen den vier Teilnehmern am Gespräch kommt nicht vom Fleck, und manchem Leser dürfte davon ein erkältender Eindruck bleiben.“ Reufs a. a. O. S. 14. „Zwar konnten wir drei Gänge des Gespräches, also gleichsam drei Akte des Dramas unterscheiden, und es wurde uns klar, wie die Anklagen sich steigern und aus verhüllter Anspielung direkte Beschuldigungen erwachsen. Aber auch dieser Fortschritt ist doch im Grunde nur ein solcher des Affekts, nicht der logischen Entwicklung, und eine eigentliche Dialektik des Gedankens läfst sich kaum weiter verfolgen . . ., d. h. der Fortschritt der Entwicklung fällt im wesentlichen nur in das sich läuternde Bewufstsein Hiobs.“ Holtzmann, Das Buch Hiob, in „Deutsche Warte“ Bd. VIII. Karlsruhe 1875. „D'un bout à l'autre du poême la question ne fait pas un seul pas.“ Renan, Le livre de Job p. LXV.

Haut und Fleisch klebt am Gebeine mir,
Kaum noch Haut auf meinen Zähnen hab' ich (19, 20).

Rot vom Weinen ist mein Angesicht,
Auf meinen Wimpern lagert Todesschatten (16, 16).

Denk' ich: mein Lager wird mich trösten,
Mein Bett den Jammer tragen helfen,
So schreckst du mich durch Träume
Und ängstigst mich durch Nachtgesichte (7, 13 f.).

Ist eine so situierte Person ein gut gerüsteter Disputator zum Ermitteln und Ergründen unbekannter Wahrheiten? Es wäre ein Mifsgriff, eine solche Person zum Hauptträger der Handlung und Reden zu machen, wenn der Dichter seine Hauptabsicht auf etwas anderes als auf Erregung von Affekten, von Mitleid, Furcht, Hoffnung und Trauer gerichtet hätte.

Dazu kommt — was zur Beurteilung der einen oder andern Klage wohl im Auge zu behalten ist —, dafs die Seele Jobs im Laufe des Dialogs von immer heftigeren Stürmen erschüttert wird; dafs die drei Freunde keinen Trost, sondern neue Peinen bringen; dafs sich in den wehmütigen und ausgedehnten Klagen Jobs eine besorgniserregende Versuchung des Leidenden zu Ungerechtigkeiten gegen Gott ausspricht; dafs er immer näher an den Rand der Verzweiflung oder Sünde gedrängt wird. Wozu dies? Doch nur dazu, um das Gemüt des Zuschauers zu fesseln und ihm die innigste Teilnahme, das gröfste Mitleid, die gespannteste Furcht zu entlocken.

Gewifs wird auch im Gedichte nach Wahrheit geforscht, und dieses Forschen verläuft nicht ohne anerkennenswerte Resultate: aber dies geschieht nur in untergeordneter Weise und in Hinsicht auf die Erregung und Regelung der Affekte. Der Dichter läfst die Freunde Lehren vortragen über die eine und andere Ursache des Leidens, besonders über den Strafcharakter desselben, um immer wieder in Job die Vorstellung zu erregen, dafs er von Gott nicht nach der Norm der Gerechtigkeit, sondern wie ein Feind behandelt werde. Das Unschuldsbewufstsein Jobs reagiert hingegen in der Form einer Er-

örterung über die Erfahrung, dafs das Leiden Gut und Bös ohne Unterschied treffe. Elihu bringt noch die meisten auf wirkliche Belehrung hinzielenden Gedanken vor, aber auch schliefslich nur in der Form und Absicht, um durch das in den Verstand Jobs fallende Licht dieser Erkenntnis in seine stürmischen Gefühle Ordnung zu bringen. Auch die mit Majestät gegebenen Reden Jahves, die so sehr durch glänzende Bilder anregen, richten sich eigentlich ihrer ganzen Veranlagung nach an das Gemüt Jobs, um ihn zur Demut, zur Reue, zum Vertrauen zu bewegen.

4. Ein vollständiges, allseitig begründetes Lehrsystem auch nur über einen einzigen Gegenstand des religiösen Lebens zu geben, lag nicht in der Absicht des Dichters; ein solches von seinem Buche zu verlangen ist der Leser daher auch nicht berechtigt. Mafsgebend für die Beurteilung über die Notwendigkeit gewisser Lehren des Gedichtes (z. B. über die Ursachen des Leidens, über die göttliche Vorsehung, über die Unsterblichkeit und die jenseitige Vergeltung) ist daher lediglich die diesen Lehren innewohnende Kraft, auf den Gemütszustand des Helden zu wirken bei der künstlerischen Produktion und auf das Gemüt des Lesers bei der Reproduktion. Je nach der vom Dichter zunächst in seinem Helden und dann auch im Leser beabsichtigten Gemütsstimmung erscheint also die Erwähnung und Verwertung einer religiösen Lehre mehr oder weniger notwendig, näher oder ferner liegend.

Das Gesagte ergiebt sich aus dem Vorhergehenden und wird durch das Folgende im engsten Anschlufs an den Gedankengang des Gedichtes bestätigt. Es fragt sich also, welche Gemütsstimmung der Dichter in Job nach und nach hervorrufen wollte, damit ein Mafsstab gewonnen werde zur Beurteilung, ob die ausgiebige und öftere Erwähnung der jenseitigen Vergeltung so dringend notwendig war. Ist denn wirklich alles Leiden derart beschaffen, dafs der im Gemüte des Leidenden hervorgerufenen Trauer am wirksamsten durch den Gedanken an ein Leben nach dem Tode und eine ewige Vergeltung abgeholfen werden kann? Auch z. B. dann, wenn

an den Grundlagen der Verbindung mit Gott gerüttelt wird? Wenn der Mensch sich fragt: Giebt es für mich noch einen Gott?[1]

5. Der Hauptinhalt der poetischen Darstellung des Buches Job ist eine sich tragisch verwickelnde Handlung im Innern Jobs.

Die Verwicklung beginnt mit Kap. 3. Es fällt sehr auf, dafs Job auf einmal im heftigsten Ausdrucke des Schmerzes

[1] Was unserer Existenz erst Wert verleiht, ist die Erkenntnis Gottes: folglich entspricht es ebensosehr unserem Bedürfnis als der natürlichen Ordnung, zuerst etwaige Zweifel an Gottes Dasein oder, was eigentlich dasselbe ist, an Gottes Wirken auf Erden auszuräumen, ehe der Gedanke an die Unsterblichkeit der Seele zur Geltung kommen kann. So ist es auch für Job das Erste und vorläufig Einzige, die Thatsache der schrecklichen Leidensnacht in Einklang zu bringen mit dem Glauben an das Walten Gottes. Letzterer ist erschüttert, und diese Erschütterung wird nicht beseitigt durch den Gedanken an die Fortdauer der Seele nach dem Tode, sondern durch die Erkenntnis, dafs die Erhabenheit Gottes auch das Leiden als Mittel zur Erreichung allweiser Pläne anwendet, oder durch die Hoffnung, dafs dem gezüchtigten Geschöpfe eine Begnadigung im jenseitigen Leben widerfahren kann. Beide Wege finde Job, aber der letztere ist für den alttestamentlichen Standpunkt zu individuell, um für alle Leidenden in weiterer Ausführung gangbar gemacht zu werden. Ein Job kann sich das leisten, dafs er ohne weiteres auf eine Begnadigung im Jenseits zurückgreift; die andern Leidenden aber müssen zunächst an Bufse und Aussöhnung mit Gott denken und deshalb vor allen andern Fragen nach dem, was nach dem Tode möglich ist, das Leiden in Gehorsam und Vertrauen zu Gott tragen und so das ersetzen, was an der Verbindung mit Gott noch fehlt. Das ist es, worauf der Verfasser lossteuert: praktische Läuterung und Bestärkung des Leidenden in der Gottesfurcht, nicht Ausmalen nachirdischer Gunsterweisungen, bezüglich deren selbst wir im Neuen Bunde oft genug uns die bange Frage vorlegen: Werde ich ihrer wohl je teilhaftig werden? (Vgl. auch unten S. 126.) — „Dafs der Schlufs des Dramas sich dieser jenseitigen Hoffnung gemäfs gestalte, ist deshalb nicht möglich, weil der Dichter jene Hoffnung, welche Job als Glaubenspostulat ausspricht, auch selber nur erst wie die Psalmisten als Glaubenspostulat und nicht als Dogma besafs. Es war aber auch gar nicht nötig, da ja nicht dies die Idee des Dramas ist, dafs es ein die Rätsel des Diesseits ausgleichendes Leben nach dem Tode giebt, sondern dafs es ein Leiden der Gerechten giebt, welches die Larve des Zornes hat und doch wie schliefslich offenbar wird, Schickung der Liebe ist.“ Delitzsch a. a. O. S. 228 f.

den Tag seiner Geburt verflucht, nachdem er doch vorher in demselben Unglücke die herrlichen Bekennerworte gesprochen: „Das Glück nehmen wir von Gott, und das Unglück sollten wir nicht nehmen?“ (2, 10.) Da drängt sich die Frage auf: Was ist denn inzwischen geschehen? Sind denn nicht Freunde, erfahrene Männer, zum Troste des Unglücklichen herbeigeeilt? Woher denn, statt Befestigung in der bisherigen Seelenruhe und Seelenstärke, auf einmal diese Leidenschaftlichkeit und Verzagtheit? Der beginnende Dialog giebt Aufschluſs. Die drei Freunde nämlich entlarven sich immer mehr als gefühllose Peiniger, die den Job immer mehr betrüben, als falsche Richter, als unbewuſste, aber doch recht thätige Vertreter der Sache Satans[1]. Ihr Auftreten bezeichnet den letzten und gefährlichsten Giftpfeil, den Satan auf Job richtet, um diesen dahin zu bringen, daſs er „Gott offen den Abschied gebe“ (1, 11; 2, 5). Eine dreifache Steigerung seines Leidens muſs Job durch seine Freunde erfahren.

a) Er hatte Liebe, Teilnahme, Trost erwartet; dafür wird ihm zuerst ein sehr langes und zweideutiges Schweigen, dann Kälte und Tadel, zuletzt Drohung zu teil. Das muſste um so bitterer wirken, da alle andern den Unglücklichen verlassen und gemieden hatten (19, 13—19), und er zuletzt seine ganze Hoffnung auf die drei gesetzt hatte[2].

b) Die Freunde sind in Wirklichkeit der richtende Mund der den Job als schweren Sünder und geheimen Frevler verurteilenden Mitwelt. Diese findet keinen andern Erklärungsgrund für alles, was an Job geschieht, als die Schuld; und in der That hat diese einstimmige Verurteilung Jobs auf dem Boden des Alten Testamentes, wo die irdische Vergeltung von gut und bös so stark hervorgehoben zu werden pflegt, allen Schein der Unwiderleglichkeit und durchschlagenden Wahrheit. Das Leiden hat also für Job den Verlust seiner bis-

[1] Vgl. Chrysost. (tom. LVII, c. 505; tom. LXIII, c. 480), Greg. M. (c. 766), Patrizi (l. c. p. 235) u. a.

[2] „Et sustinui, qui simul contristaretur, et non fuit, et qui consolaretur, et non inveni.“ Ps. 68, 21 (Vulg.).

herigen Achtung und Ehre im Gefolge; und diejenigen kündigen ihm dies an, anfangs schonend, nachher ganz offen, von denen er es am allerwenigsten erwartet hätte [1].

c) Das Schlimmste aber ist, dafs durch dieses ebenso allgemeine als scheinbar gut begründete Verdammungsurteil, verbunden mit der allgemein als besonders schwere Strafe Gottes angesehenen Aussatzkrankheit (Is. 53, 4), in Job der Wahn erzeugt wird, Gott entziehe ihm sein Recht und habe ihn verlassen und verstofsen; das freuden- und segensreiche Band der Freundschaft sei zwischen Gott und ihm für immer zerrissen; Gott behandle ihn als seinen Feind, gleich den gröfsten Gotteslästerern, und das ist die denkbar gröfste Steigerung und Anfechtung des Leidens.

Es ist festzuhalten, dafs dieser Wahn bei Job nicht aus dem Bewufstsein seiner Schuldlosigkeit als solchem entsteht — die oben aus dem Prologe citierten Worte beweisen das —, sondern erst aus der Beleuchtung, in welche die einseitige und übertriebene Vergeltungslehre das Leiden Jobs stellt. Nicht durch das Leiden an sich, sondern erst durch die verkehrte Auffassung desselben wird eine grauenhafte Wolke vor die Sonne der göttlichen Liebe und Weisheit gezogen, und in ihrem Dunkel sieht Job Gott beinahe nur mehr in der erschreckenden Gestalt eines furchtbaren und unversöhnlichen Gegners. Dies festgehalten, ist leicht einzusehen, dafs das Streben der in Job thätigen rettenden Kraft des Glaubens direkt gegen diesen Wahn, der im Leiden nur den zürnenden Gott zeigt, anzukämpfen hat; dafs also die Lebensfrage Jobs diese ist: Ist Gott unwiderruflich mein Feind, dem ich „den Abschied geben mufs", oder nicht? Der Wahn, von den drei Freunden immer bestärkt und von dem Bewufstsein seiner Unschuld gestützt, sagt: Ja! Der Glaube sagt: Unmöglich!

[1] „Quoniam si inimicus meus maledixisset mihi, sustinuissem utique. Et si is, qui oderat me, super me magna locutus fuisset, abscondissem me forsitan ab eo. Tu vero homo unanimis, dux meus et notus meus." Ps. 54, 13. 14 (Vulg.).

Zwischen beiden entbrennt der Kampf um Leben und Tod der Seele Jobs.

Das Unschuldsbewufstsein ist in den Dienst des Wahnes getreten, und zwar infolge eines Irrtums im Verstande (die Leiden seien jedesmal Strafe): von daher datiert sich das Verhängnisvolle des inneren Kampfes; dieses wird aufs äufserste gesteigert durch die dem Job sich notwendig aufdrängende Aussicht auf gewissen und baldigen Tod in der Schande der schrecklichen Krankheit. Der Glaube dagegen findet gegen jenen Irrtum Stütze in der Erfahrungserkenntnis, dafs nicht alles Leiden Strafe sein könne, mit deren Hilfe er das starke Unschuldsbewufstsein aus dem Dienste des Wahnes zu ziehen und unschädlich zu machen sucht; ferner findet der Glaube Stütze in der Gnade, die der Aussicht auf den unentrinnbaren und baldigen Tod in der Schande den vergifteten Stachel auszieht durch die als Allerletztes eröffnete Perspektive in das Jenseits. Das ist die Verwicklung, der Kampf, das Tragische des Gedichtes. Damit Job in diesem Kampfe gerettet werde, ist vor allem ein Irrtum bezüglich der Auffassung des Leidens zu zerstören; es ist zu zeigen, dafs das Leiden noch kein Beweis der Gottverlassenheit oder gar der Feindschaft Gottes sei, dafs Gott auch dem Leidenden nahe sei. Nur in zweiter oder noch weiter entfernten Linie erscheint die Erwähnung des Jenseits notwendig, nämlich für den Fall, dafs Glaube und Vernunft nichts Befriedigendes über das Leiden finden und zugleich der Tod im unerklärbaren Leiden nahe bevorsteht, ist die Aussicht auf das Jenseits erfordert als Gegenmittel gegen das auftauchende Gespenst der Verzweiflung. Vorher aber haben der Glaube und die Vernunft ihres Amtes zu walten und sich am Leiden zu versuchen, um eine Auffassung desselben zu ermöglichen, die einerseits den fragenden Geist befriedigt und anderseits dem Gesamtcharakter der im Zwielicht schreitenden alttestamentlichen Offenbarung entspricht.

Diese Auffassung bedarf einer näheren Ausführung und Begründung. Die Verwicklung der poetischen Handlung

durchläuft drei Stadien: von Kap. 4 bis 27 steigt sie bis zum äufsersten; Kap. 28 bis 31 wird die Lösung eingeleitet, indem der Glaube sich behauptet, nachdem der Irrtum, die Auffassung jedes Leidens als Strafe für Sünden, beseitigt ist; Kap. 32 bis 42, 6 bringt die Lösung zu ihrem inneren Abschlusse; durch eine befriedigende Beleuchtung des Leidens wird der Wahn von der Feindschaft Gottes für immer zerstört.

Vor allem ist für die eschatologische Verwertung des Buches das erste Stadium der Verwicklung wichtig. Der Wahn, der im Leiden bis zum Tode den Beweis findet, dafs die göttliche Freundschaft mit ihrer beseligenden Aussicht für immer geschwunden ist, um dem Zorne Gottes Platz zu machen, gerät notwendig in Streit mit dem Glauben, der auch im Leiden an der Freundschaft Gottes und an der Treue in seinem Dienste festhält. Das Bewufstsein der Unschuld hat sich bis dahin trotz des Leidens mit dem Glauben vertragen. Das hört auf, sobald die falsche Vergeltungstheorie von Job zugegeben wird; von diesem Momente an mufs er, eben weil er sich seiner Schuldlosigkeit bewufst ist, sich als einen von Gott nicht gerecht Behandelten und Befeindeten anzusehen versucht werden. Daher denn auch die durch die ganze oben bezeichnete Steigerung der Verwicklung und noch weiter in den verschiedensten Formen immer wiederkehrende schmerzliche Klage: Gott behandelt mich als seinen Feind, er zürnt mir, er will nichts von mir wissen! (Vgl. 7, 12. 17. [hebr.] 20; 9, 11—13; 10, 15—17; 13, 24—27; 14, 3; 16, 12—15; 19, 6. 11—13. 22; 23, 14—16; 30, 20—23; 31, 35; 33, 10.) Hiergegen äufsert sich nun in Job der Glaube, indem er ihn antreibt, dafs er mit der ganzen Sehnsucht seines Herzens nach der Liebe und Freundschaft Gottes suche, oder vielmehr in seiner rätselhaften Hilflosigkeit taste (vgl. 6, 7—8; 10, 8—12; 14, 13—15; 16, 19—20; 17, 3; 19, 25—27; 31, 2 ff.). Und doch, so lautet jedesmal der trostlose Einwurf, hat gerade der von ihm gesuchte Gott ihn so schwer geschlagen: die Schmerzen an allen Gliedern rufen es dem Unglücklichen jeden Augenblick ins Bewufstsein und pressen ihm

die rührendsten Klagen aus. So möchte er denn — und das ist ein zwischen Glauben und Versuchung stehendes Verlangen — Gott zunächst darüber ausfragen, weshalb er ihn so sehr geschlagen, und um dies zu erfragen, wünscht er Gott gegenwärtig zu haben (vgl. 13, 3; 22—23; 23, 3—10; 31, 35—37). Dann, so hofft er, würde er sich rechtfertigen können (vgl. 13, 15—16; 16, 19; 19, 25); seine Unschuld, deren er sich stark bewufst ist (vgl. 6, 29; 9, 21. 35; 16, 17; 26, 5—6), bürgt ihm dafür, dafs der Ausgang dieses Gerichtes für ihn ein glücklicher sein wird (vgl. 23, 3—7; 31, 35—37).

Das ist der Rahmen, innerhalb dessen sich die verschiedensten Affekte ablösen. Im tiefsten Grunde der Seele Jobs toben die Mächte des Zweifels, des Mifstrauens, der Ungeduld und Verzagtheit gegen die Stimme des Glaubens. Während die Freunde behaupten, Gott handle immer und überall nach der Norm seiner Gerechtigkeit, sieht sich Job durch die Erfahrung in seinem gegenwärtigen Falle zu der Erwiderung angetrieben, Gott handle nicht überall nach dem Mafsstabe seiner Gerechtigkeit, Gute und Böse würden gleich behandelt, alle müfsten Gottes Übermacht erfahren. Da drängt sich ihm die Versuchung auf, anzunehmen, dafs Gott ihn ungerecht behandle: diese Annahme wäre die offenbare Sünde. Davor aber schreckt er zurück und sucht sich in seiner Ratlosigkeit zu helfen mit der Behauptung, Gott gehe auf unerforschliche Weise mit dem Menschen um (9, 10—16), und wenn er, der Allheilige, wolle, finde er an jedem Menschen Fehler. Trotzdem bleibe es wahr, dafs gerade er nach einem ungewöhnlich harten Mafsstabe von Gott gerichtet werde; Gott möge ihn doch behandeln nach der allgemeinen Norm, die der menschlichen Armseligkeit angemessen sei.

Vergebens! Für Job giebt es keine Ruhe, keine Erleichterung, geschweige denn Rettung. Die drei Disputatoren werden immer heftiger; recht bittere Worte und selbst Drohungen sagen sie ihm, indem sie sein starkes Unschuldsbewufstsein für Verstocktheit halten. Die Wunden brennen und erinnern den Dulder jede Minute an den baldigen Tod, aus dem es

keine Wiederkehr giebt: und er mufs diese Welt verlassen, wie er annimmt, als Gegenstand des Zornes Gottes. So an die Schwelle der Ewigkeit gestellt, schaut er notgedrungen hinüber ins Jenseits: Ist es möglich, dafs im Totenreiche die göttliche Freundschaft einem Menschen anfinge zu leuchten, der im Zorne Gottes aus diesem Leben geschieden ist? (14, 13—17.) Er wünscht es sehnsüchtig: aber der bevorstehende bittere Ausgang seines Lebens redet darüber keine günstige Sprache. Der Zusammenhang läfst dieses erste Anklopfen des Glaubens an der Pforte der Ewigkeit erfolgen in der Voraussetzung, dafs der leidende Gerechte als Gegenstand des göttlichen Zornes aus dieser Welt scheidet; dies ist im Grunde genommen eine hypothetische Frage, deren Hypothesis nie erfüllt und durch den Verlauf der dichterischen Darstellung sogar zerstört wird. Was wunder, dafs auf diese Frage noch keine Antwort, auf dieses Klopfen kein Öffnen erfolgt!

Immer mehr steigert sich das innere und äufsere Leiden Jobs; mit Riesenschritten eilt die Darstellung dem Punkte zu, wo die Kraft Jobs erliegen mufs. Er weifs nicht mehr, an wen er sich wenden soll. Die Menschen haben ihn von sich gestofsen, Gott sieht er als seinen Feind an, und aus diesem Leben mufs er bald fort. Wo findet sich ein Ausweg? Wenn hier der Glaube nichts Bestimmtes in Aussicht stellen kann, so mufs Job unterliegen. Doch die Stimme des Glaubens ist schon thätig. Früher schon hat sie dem Unglücklichen Worte der höchsten Verehrung zu Gott mitten in der Anfechtung eingegeben (6, 10; 10, 7; 13, 10. 16). Das Bild des auch im Leiden noch verehrungswürdigen Gottes befestigt und verdichtet sich in seinem Geiste, und so bildet er sich in der Kraft seines Glaubens über dem von der Anfechtung vorgehaltenen Bilde des zürnenden Gottes eine zweite und wohl ebenso kräftige Vorstellung von Gott, dem in Gerechtigkeit und Liebe Waltenden[1]. Diesen nennt er seinen „Zeugen und Bürgen“, der auf jeden Fall ihn vor der Welt rechtfertigen

[1] Vgl. Delitzsch a. a. O. S. 190.

werde (16, 18 ff.); dieser soll beim Gott des Zornes seine Sache führen, „ein Unterpfand für ihn hinterlegen“ (17, 3). Hier ist schon Gewifsheit, wenn auch nur für ein einzelnes, über der Schranke des Todes erhabenes Faktum: Rechtfertigung und Beseitigung der Schande auf jeden Fall; keine Hypothese mehr.

Die Drei, welche Tröster sein sollen, lassen sich in den furchtbaren Schilderungen des Vertilgungsgerichtes unbufsfertiger Sünder durch keine Klagen Jobs, durch keinen aufkeimenden Hoffnungsschimmer beirren. Kein Verwandter läfst sich blicken. Nichtsnutziges Gesindel lauert, um den Dulder zu verhöhnen. Am Leibe quält ihn die Glut der Krankheit, an der Seele die Finsternis augenblicklicher Gottverlassenheit. Da wird Job ganz weich, wie wenn einer alle Hoffnung fahren läfst. Nur eines will er überhaupt noch: ein wenig Mitleid. Vergeblicher Wunsch! Wenn jemals einem Menschen eine aufserordentliche Erleuchtung und Stärkung Gottes nötig war, dann sicher dem Job in dieser Not. Und wirklich, er rafft sich auf im Besitze neuer und ungewöhnlicher Kraft. Äufserlich zwar wendet sich gar nichts zum Bessern. Die Krankheit bleibt ebenso hoffnungslos, die Freunde gleich hart, der Spott nicht weniger ungezogen. Es ist also ein innerer Vorgang, der dem Unglücklichen eine ungewöhnliche Festigkeit und Zuversicht giebt. Ihm ist im Geiste eine schöne und bis zur Gewifsheit beglaubigte Vorstellung aufgegangen von dem „Heiligen, dessen Gebot nie verleugnet zu haben für ihn ein Trost ist trotz schonungslosem Schmerz“ (6, 10); von dem „Zeugen und Bürgen, der ihm im Himmel bleibt“ (16, 19) und „weifs, dafs er kein Bösewicht ist“ (10, 7); von der Art und Weise, wie dieser „die für ihn bei sich selber geleistete Bürgschaft“ (17, 3) hält; er wird zu allerletzt auf Jobs Grabe stehen, lebend und Leben spendend, und Job wird dabei sein und das erreichen, was er jetzt so sehr und doch vergebens ersehnt, dafs Gott sich zu ihm bekennt und sich ihm zu schauen giebt; dann hört auch alle Feindschaft Gottes auf (19, 25—27).

Durch dieses Erlebnis tritt ein Wendepunkt in der Verwicklung ein; nicht dafs das Rätselhafte und Beunruhigende in Jobs Leiden beseitigt, oder der Wahn, der noch in Gott seinen Gegner sieht, zerstört würde, sondern insofern als die Gefahr der Verzweiflung oder des Abfalls von Gott als äufserste Wirkung der Anfechtung ein für allemal ausgeschlossen ist. Derjenige hat den Hauptstofs bekommen, der den Aussatz hervorgerufen, sich hinter die lieblosen Freunde und die höhnende Mitwelt gesteckt hat, der Satan. Es ist zu bedenken, dafs der trostvolle Blick in die Zukunft als das allerletzte Zufluchtsmittel erscheint, nachdem die Gegenwart nach allen Seiten hin schwarz verhangen und jeder Ausweg versperrt ist. Das innere Ereignis (19, 25—27) ist also ein Flüchten vor dem Gott des Zornes zu dem Gott der Liebe, eine appellatio a Deo praesentis ad Deum futuri temporis. Dadurch, dafs Job diesen als Verteidiger seines Rechtes über seinem Staube schaut, setzt er eine in der Zukunft liegende, jener Rechtsverteidigung vorausgehende Anerkennung seiner Unschuld bei Gott voraus; so schliefst die in Kap. 19 ausgesprochene Hoffnung die in Kap. 16 ausgesprochene notwendig ein; an beiden Stellen wird ein über den Tod hinaus erwartetes Ereignis als absolut gewifs hingestellt. Demgegenüber behält die Gegenwart ihren unendlichen Jammer und bleibt der Gott der Gegenwart in dem noch nicht beseitigten Lichte des falschen Wahnes immer noch der furchtbare und unerbittliche Gegner Jobs, der „sein Geschick vollenden wird, wie er ja auch vieles dergleichen beschliefst; vor dessen Antlitz er erbebt, und, indem er es bedenkt, so ergreift ihn bange Furcht“ (23, 14 bis 15). Man fragt, warum der Wahn vom Zorne Gottes vor dem Bilde des den Job auferweckenden Gottes nicht schwinde. Weil er sich in der Anfechtung sonst keine Erklärung des ihn jeden Augenblick quälenden Schmerzes geben kann; weil in seinem Innern alles gärt und noch keine ruhige Anschauung möglich ist; weil die Freunde ihm keine Ruhe lassen mit ihren Schilderungen, in denen er sich immer wieder unter die Missethäter gerechnet und den Verworfenen gleich geachtet sehen

mufs (vgl. unten S. 149 f.). Die giftige und leidenschaftliche Rede Sophars (Kap. 20), welche dem Job sein ganzes Weh und den baldigen Untergang als das von Gott zu erwartende Erbteil vorhält und das aus dem Gefühle des Todes keimende Leben zu töten sucht, statt es zu stärken, sowie die ganz verfehlte Rede des Eliphas (Kap. 22), in welcher er sich selber Sünden Jobs vorheuchelt, zu denen ihm jede Bestätigung fehlt, und gegen Job zur Lüge greift, sind ganz dazu angethan, die Wirkung des trostreichen Zukunftsbildes zu beschränken und es namentlich daran zu verhindern, dafs es in ruhigem Nachdenken Jobs auch schon die dunkle Gegenwart durch sein verklärtes Licht aufhellt. Indessen nachdem die äufserste Besorgnis überwunden, wird auch die Wahnvorstellung Jobs ihrer gegen Gott gerichteten mafslosen und deshalb sündhaften Leidenschaftlichkeit entkleidet durch nähere Untersuchung über den ihr zu Grunde liegenden Irrtum. Diese Untersuchung, von Job in Kap. 23 und 24, 26 und 27 an der Hand der täglichen Erfahrung geführt, gelangt zu dem Ergebnis, dafs Gottlose glücklich sind, Gerechte unterdrückt werden; dafs ein Ausgleich zwischen Schuld und Strafe, Verdienst und Lohn hier gar nicht stattfindet, und dafs deshalb auch der Schlufs vom Leiden auf Sünde falsch ist. Auffällig bemerkbar ist die seit dem trostvollen Blick in die Zukunft beständig steigende Kraft und Selbstbeherrschung Jobs, die gegen Schlufs der Dialoge in eine förmliche Siegesgewifsheit übergeht. Diese Stimmung ist nichts anderes als der Triumph des durch die Betrachtung der menschlichen Lebensschicksale frei gewordenen Unschuldsbewufstseins Jobs über den immer mehr schwindenden Wahn.

In den Monologen Jobs erlangt der angefochtene Glaube seine volle Festigkeit wieder (Kap. 28); in tief schmerzlicher Klage wird der Abstand zwischen dem glücklichen Einst Kap. 29) und dem unglücklichen Jetzt (Kap. 30) beschrieben und das Unbegreifliche und deshalb Beunruhigende dieser verhängnisvollen Wendung in den rührendsten Worten vor Augen gestellt (Kap. 31). Jobs Monolog bezeichnet den Höhepunkt

der künstlerischen Handlung. Der Sieg hat sich soeben auf Jobs Seite geneigt; die drei Peiniger verstummen, Satan ist gründlich zurückgeschlagen, der Glaube gerettet. Job, mit der ungeschwächten Kraft seines im Prolog bewährten Riesengeistes, behauptet auf allen Punkten das Schlachtfeld: die tödliche Krankheit vermag diesen Geist nicht zu lähmen. Da hebt in unübertroffener Darstellung seine Klage an, das Übermafs und das Geheimnisvolle des Leidens berechtigt dazu. Diese Klage mit ihrem erhabenen Sittengemälde, wo auch die Gedankensünde als schwere Makel zurückgewiesen wird, ist so recht geeignet, manchen klagenden Mund verstummen zu lassen und den menschlichen Schmerz in das richtige Licht zu setzen.

Im letzten Teile der poetischen Handlung wird das noch immer vorhandene Rätselhafte und Beunruhigende des Leidens gehoben: durch Elihu direkt, indem er auf den läuternden Charakter des Leidens hinweist und ein hehres Bild von Gott entwirft; von Jahve indirekt, indem er in Anbetracht seiner Allmacht und Weisheit Vertrauen und Unterwürfigkeit von Job verlangt. Jobs Geist erlangt unterdessen seine Ruhe wieder, er sieht das Verkehrte seines Ungestüms und Zweifels ein und findet vollen Trost in der Thatsache, dafs Gott sich ihm genaht hat. Das tröstliche Bild Gottes, das er in Kap. 19 als in ferner Zukunft und jenseits der Todesnacht erblickte, hat sich schon jetzt in beglückender Wirklichkeit zu ihm herabgelassen. Das ist für Job genug, weiter geht seine Sehnsucht nicht:

„Nach Hörensagen nur hatt' ich von dir gehört,
Doch jetzt hat dich mein Aug' geschaut:
Drum nehme ich mein Wort zurück
Und will in Staub und Asche Bufse thun" (42, 5—6).

6. Durch das Drama von Job wird also in dem leidenden Menschen eine religiöse Gemütsstimmung erzeugt, welche verhindert, dafs er, indem er in seinem Leiden nur eine Äufserung des göttlichen Zornes erblickt, verzweifelnd Frömmigkeit und Gottesfurcht von sich wirft, und welche den

Menschen wirksam bestimmt, dafs er auch im Schmerze Ergebung in Gottes Willen übt, da der Allerhöchste auch im Sturm und Dunkel der Leiden dem Menschen nahe ist und seine Allmacht, Weisheit und Güte einen endlichen guten Ausgang des Leidens hinreichend verbürgen.

„Diese Prüfung aber liefs Gott deshalb über ihn kommen damit den Späteren das Beispiel seiner Geduld gegeben würde, wie auch dasjenige des heiligen Job“ (Tob. 2, 12).

C. Die Eschatologie des Buches Job im besondern.

I. Ursprung und Natur der Seele nach dem Buche Job.

Die Frage nach der Bestimmung und dem Endzustande der Seele läfst sich nicht beantworten, ohne dafs man sich zuvor über ihr Wesen und ihren Ursprung unterrichtet hat. Es fragt sich daher, was sich hierüber im Buche Job findet.

Es ist eine wie in den übrigen Lehrbüchern des Alten Testamentes so besonders im Buche Job allgemeine Erscheinung, dafs, wo es sich um gute Wirkungen in der Schöpfung handelt, auch wenn sie von geschöpflichen Ursachen hervorgebracht werden, die ganze Wirksamkeit dennoch unmittelbar Gott als der ersten und obersten Ursache zugeschrieben wird. Es ist dies ein Merkmal der israelitischen Weisheitslehrer, welche die gesamte Natur in ihrem Verhältnisse zur obersten Ursache aufzufassen pflegten. Diesem Gebrauche folgend schildert Job, wie er dem Wirken Gottes alles, Leib und Seele, verdankt.

10, 8: Geschaffen und gebildet haben deine Hände mich
Zumal ringsum: und nun vertilgst du mich.

9: Gedenke doch, dafs du wie Thon mich formtest:
Und nun willst du zu Staub mich wieder machen?

10: Hast du nicht wie Milch mich hingegossen
Und wie Käse mich gerinnen lassen?

11: Mit Haut und Fleisch mich überkleidet,
Aus Knochen mich und Sehnen fest gewoben?

12: Hast Leben mir und Gnade auch geschenkt,
Und deine Obhut hat den Odem mir bewahrt."

Zunächst fällt hier der Parallelismus des Vers 9 mit 1 Mos. 3, 19 auf: „Denn Staub bist du, und zum Staube sollst du zurückkehren." V. 9ª mit V. 12 zusammen ergiebt eine in die Augen springende Parallele zu 1 Mos. 2, 7: „Und es formte Gott der Herr den Menschen aus dem Staube der Erde und hauchte in sein Antlitz den Odem des Lebens." Sodann ist die Steigerung in der Schilderung wohl zu bemerken: das Geringste wird zuerst und das Wertvollste zuletzt genannt. Dabei ist es bezeichnend, dafs die Beschreibung, während sie bezüglich des Leibes rasch von Teil zu Teil schreitet, sich mit besonderem Behagen bei dem Lebensprinzip aufhält, indem sie es zweimal nennt (V. 12) und es ebenso zweimal, aufser der das Ganze durchwehenden Schöpfungsthätigkeit Gottes, als ein Produkt besonderer Gunst und Obhut Gottes hinstellt (vgl. auch unten 33, 4). Dadurch wird nahegelegt, dafs das Lebensprinzip, die Seele, etwas vom Leibe Verschiedenes, Höheres ist, von Gott auf eine dem Leibe nicht zukommende Weise ins Dasein gerufen.

12, 10: In dessen Hand die Seele alles Lebenden
Und der Odem jeden Menschenleibes.

Hier wird ebenfalls das Lebensprinzip aller Lebewesen in besondere Verbindung mit der schöpferischen Kraft (Hand) Gottes gebracht. Sonach ist es eine Parallele zu Ps. 104:

29: Birgst du dein Antlitz, so werden sie verstört:
Nimmst du ihren Odem weg, so hauchen sie aus und kehren zu ihrem Staube wieder.

30: Sendest du deinen Odem, so werden sie geschaffen:
Und du erneuerst der Erde Antlitz.

Das Leben ist also überall ein Erweis göttlicher Liebe und Huld; solange jenes dauert, hält diese an; daraus er-

giebt sich dann naturgemäfs die Auffassung, dafs der Tod ein Ausflufs göttlichen Zornes, also eine Strafe ist.

Auch wird der Odem, Lebensgeist, einfach „Geist oder Hauch Gottes“, spiritus Dei[1], genannt:

---

[1] Die Hebräer gebrauchten für die Begriffe Atem (Odem) und Geist dasselbe Wort רוּחַ = spiritus, πνεῦμα. Zur Bezeichnung des höheren Elementes im Menschen dienten den Hebräern die Worte רוּחַ, נֶפֶשׁ und נְשָׁמָה. Von diesen bedeutet das erste: a) das Wehen oder Atmen; b) die Lebenskraft, ψυχή (die Lebensgeister); c) den Geist, animus, namentlich als Prinzip der höheren Thätigkeit: daher auch Wille, Gesinnung, Einsicht (vgl. Job 20, 3; 32, 8). Besondere Erwähnung verdient der Ausdruck רוּחַ אֱלֹהִים Geist Gottes, der im Buche Job öfters vorkommt. Geist Gottes heifst zunächst der von Gott kommende Lebenshauch in Menschen und Tieren und überhaupt die in der Schöpfung wirkende Gotteskraft (1 Mos. 1, 2. Ps. 104, 30). Besonders gern und häufig wird der Geist Gottes in Beziehung gebracht zum Menschen: er wirkt das Edlere und Bessere im Menschen (Job 32, 8); er verleiht aufserordentliche Kräfte und Gaben: Kunstfertigkeit, kriegerische Einsicht, die prophetische Gabe, die sieben Gaben des Heiligen Geistes. „Les Hébreux concevaient l'intelligence comme impersonelle et y voyaient une sorte de révélation de l'esprit de Dieu.“ E. Renan, Le livre de Job p. 83. — נְשָׁמָה a) Hauch, Atem (37, 10); b) Lebensprinzip im Menschen; c) lebendes Wesen; d) vernünftige Seele — wird im Buche Job synonym mit רוּחַ gebraucht 4, 9; 27, 3; 32, 8; 33, 4; 34, 14. — נֶפֶשׁ a) Hauch, Atem; b) Leben (anima, ψυχή), mehr das animalische, im Leibe wohnende Leben; daher gern gebraucht in Bezug auf Verlust und Rettung des Lebens und von Funktionen, durch welche das Leben erhalten und befördert oder geschwächt und in Gefahr gebracht wird [Job 33, 8. 20. 22. 28; 36, 14 ist demnach נֶפֶשׁ synonym gebraucht zu חַיָּה = (38, 39 Gier, Appetit) Lebenstrieb]; c) Geist, besonders Herz und Gemüt als Sitz der Empfindungen und Gefühle verschiedener Art; d) lebendes Wesen. רוּחַ (Geist) bezeichnet mehr die Macht und das Prinzip des Lebens, von dem es niemals heifst: „der Geist stirbt“, sondern: „Gott zieht ihn zurück“ (Job 34, 14—15. Ps. 104, 29. Pred. 12, 7). נֶפֶשׁ (Seele) bezeichnet das durch den רוּחַ bedingte Einzelleben, so dafs es von der Seele wohl heifsen kann: „sie stirbt“ (4 Mos. 23, 10), während nach Job 14, 22. 1 Mos. 35, 18. 2 Kön. 1, 9. 3 Kön. 17, 21. Jon. 4, 3. Is. 53, 12 im Tode die Seele (נֶפֶשׁ) den Leib verläfst. Öfters bezeichnet נֶפֶשׁ einfach die Seele eines Toten oder vielmehr den Toten selbst (3 Mos. 19, 28; 21, 1; 22, 4. 4 Mos. 5, 2. Agg. 2, 13); 4 Mos. 6, 6 wird geradezu die „gestorbene Seele“ נֶפֶשׁ מֵת genannt. In welcher Beziehung man sich die Seele zur Leiche dachte, ist nicht recht klar: jedenfalls wohl als eine Sonderexistenz aufserhalb des Leibes besitzend und zugleich in gewifser Verbindung mit ihm stehend (Job 14, 22; 24, 12).

27, 3: Denn ganz noch ist mein Atem in mir
Und Gottes Hauch in meiner Nase,

wobei bemerkenswert ist, dafs zur Zeit des Job-Verfassers die gewifs primitive Auffassung der Nase als Manifestationsorgans der „betrübten Seele“ (27, 2) noch nicht überwunden war, ein Beweis von der Zähigkeit, die sich bei den Hebräern der Entwicklung psychologischer und abstrakter Begriffe entgegenstellte. Der eigentliche Wohnsitz der Seele wurde in das Blut verlegt (3 Mos. 17, 11), weil mit dem Ausfliefsen dieses auch die Seele entweicht; wie das Blut des Gemordeten um Rache schreit (Job 16, 18), so wird wegen ihres Wohnens im Blute auch die Seele als um Rache schreiend dargestellt:

24, 12: Und die Seele der Erschlagenen schreiet laut;

eine gewisse Aktivität wird also der Seele im Tode zuerkannt.

Seine Einsicht verdankt der Mensch diesem „Gotteshauche“:

32, 8: Fürwahr, der Geist im Menschen ist's
Und des Allmächt'gen Hauch, der sie verständig macht,

so dafs der „Hauch“ geradezu für ein eingegebenes Wissen, Weisheit gesetzt wird:

26, 4: Und wessen Hauch ist von dir ausgegangen?

Beachtenswert ist noch folgende Stelle aus der Rede des Elihu (Kap. 33):

3: Geradheit meines Herzens sind von mir die Worte,
Und was die Lippen wissen, sprechen rein sie aus.

4: Geschaffen hat mich Gottes Geist,
Und des Allmächt'gen Hauch belebet mich . .

6: Sieh, ganz wie du bin ich vor Gott,
Vom Thone abgestochen bin auch ich:

Es sei noch erwähnt, dafs רוּחַ und נֶפֶשׁ sehr häufig als Synonyma miteinander abwechseln und beide auch in Bezug auf das Tier gebraucht werden. Der Vorrang der Menschenseele ist also lediglich aus der Beziehung herzuleiten, in welche Geist und Seele des Menschen zu Gott gebracht werden. (Vgl. S. 97, Anm. 2.)

7: Sieh', Furcht vor mir braucht nicht zu schrecken dich,
Und meine Wucht soll nicht beschweren dich.

Der beständige Sprachgebrauch verlangt, dafs die erschaffende Thätigkeit Gottes in V. 4 auf die Seele des Menschen bezogen werde. Da nun V. 4 offenbar V. 3 begründen soll[1], so ist der Sinn: Geradheit des Herzens und Aufrichtigkeit der Rede sind dem Menschen eigen, weil seine Seele, der Sitz dieser Eigenschaften, dem erschaffenden Geiste Gottes entstammt und deshalb auch in ihren Eigenschaften mit diesem verwandt ist. Aufserdem ist ein doppelseitiger Ursprung des Menschen hier von Elihu in V. 4 und 6 im Einklang mit 1 Mos. 2, 7 ausgesprochen: die über die Entstehung der übrigen irdischen Lebewesen erhabene Entstehung des Menschen, die in V. 4 dem Geiste Gottes רוּחַ־אֵל, und dem Hauche des Allmächtigen נִשְׁמַת שַׁדַּי unmittelbar zugeschrieben wird[2],

[1] Vgl. J. Knabenbauer, Commentar. in librum Job S. 336 zu diesem Verse.

[2] „Die Tierseele ist nur die Besonderung des im Weltstoffe bereits vorhandenen Aushauchs des göttlichen Geistes; der Menschengeist dagegen (für den die Sprache den Namen נְשָׁמָה vorbehalten hat) ist unmittelbar von Gott dem persönlichen aus in das Lebensgebilde übergegangen und darum personbildender Einhauch.“ Delitzsch a. a. O. S. 404. Das ist die Auffassung, welche aus der biblischen Gebrauchsweise des Ausdrucks „Geist Gottes“ in Bezug auf den Menschen und die übrigen irdischen Lebewesen hervorleuchtet. — „Gott hat die andern Wesen auf diese Weise gebildet: ‚Die Erde und die Wasser sollen Pflanzen und Tiere hervorbringen‘ (1 Mos. 1, 11. 20. 24), und so haben sie Dasein und Leben empfangen. Wenn aber Gott den menschlichen Leib aus Lehm gebildet hat, so wird damit nicht gesagt, dafs er daraus auch dessen Seele genommen habe, sondern es wird nur gesagt, dafs er seinem Angesichte den Hauch des Lebens eingehaucht habe, und auf diese Weise ward eine lebende Seele geschaffen (1 Mos. 2, 7). Gott läfst jedes Ding aus seinen Prinzipien hervorgehen: aus der Erde bringt er hervor die Kräuter und Bäume samt den Tieren, die nur ein irdisches und rein animalisches Leben haben; aber die Seele des Menschen wird einem andern Prinzipe entnommen, und dies ist Gott. Das ist es, was dieser Hauch des Lebens besagen will, den Gott seinem Munde entnimmt, um den Menschen zu beleben. Das was nach dem Gleichnisse Gottes gemacht ist, entspringt nicht materiellen Dingen; und dieses Ebenbild ist keineswegs in diesen niederen Elementen enthalten, um sich daraus zu entwickeln, wie es geschieht mit einer Statue aus Marmor

während anderseits Elihu in V. 6 diesem erhabenen Ursprung einen niederen gegenüberstellt, indem er sagt, dafs auch e vom Lehm genommen ist. Um die hehren Eigenschaften de Herzens zu erklären, beruft er sich auf den Ursprung von Geiste Gottes; um seine Schwäche und Unschädlichkeit zu beweisen, beruft er sich auf die Herkunft vom Erdenstaube[1].

Um das Gesagte zusammenzufassen behufs Vergleichs mi der Genesis: nicht blofs weil die Seele unmittelbar und gan anders wie der Leib von dem schöpferischen Geiste Gotte ausgegangen ist, sondern auch weil sie Trägerin der von Got gegebenen Einsicht und Tugend ist, wird sie im Buche Jo regelmäfsig Hauch oder Geist Gottes[2] genannt. Diese doppelte Beziehung der Seele zu Gott ist dieselbe wie die von der Ge nesis angegebene: „Gott . . . hauchte in das Antlitz desselbe den Odem des Lebens“ (1 Mos. 2, 7; vgl. oben Job 10, 12

oder Holz. Der Mensch hat einen doppelten Ursprung: seinem Leib nach kommt er aus der Erde, seiner Seele nach kommt er von Got allein. Und deshalb sagt Salomon, ‚während der Leib zur Erde zurück kehrt, aus der er genommen ist, kehrt die Seele zu Gott zurück, der si gegeben hat‘ (Pred. 12, 7).“ Bossuet, Elevations sur les mystères IV, 11. (Oeuvres compl. III, 35.)

[1] Nur indem man die vielfach in derselben Bedeutung gebrauchte Synonyma רוּחַ, נֶפֶשׁ, נְשָׁמָה zu viel prefste, um einen spezifischen Unterschied in der Bedeutung herauszudrücken, kam man dazu, dem Alte Testament eine Trichotomie in der Lehre vom Menschen unterzuschieben: Leib, Seele und Geist als drei verschiedene Bestandteile. S z. B. Charles, A Critical History etc. p. 37 (wobei er auch noch ei dichotomisches System nebenher laufen läfst).

[2] Durch diese konstante Benennung der Seele („Odem Gottes“) wird der Einwurf entkräftet, als habe Gott dem leblosen Leibe blofs Aktivität, Belebung gegeben als ersten Anstofs zu selbstthätig aus sich fortzusetzender Lebensbewegung; und dies sei gemeint durch „inspiravi in faciem eius spiraculum vitae“. Diese Regelmäfsigkeit der Bezeichnung „Hauch Gottes, Geist Gottes“ besagt nämlich: a) dafs das Lebensprinzip etwas vom Leibe wesentlich Verschiedenes ist; b) dafs es zu Got in der engsten Beziehung des Ursprungs steht; c) das eigene Bewufstsein des Menschen in Verbindung mit vielen Aussprüchen der Heilige Schrift, wo der Mensch als ein Gegensatz zu Gott dargestellt wird, beweist hinreichend, dafs das Lebensprinzip des Menschen auch etwas vo Gott Verschiedenes ist. Das sind die drei Keime, aus denen die Erkenntnis von der Geistigkeit der Seele erwächst.

12, 10; 33, 4); „und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn“ (1 Mos. 1, 27; 5, 1; 9, 6; vgl. Job 32, 8 — Intelligenz — und 33, 3 — Vervollkommnung des Willens —). Das Buch Job enthält demnach unzweideutige Hinweise auf den Bericht der Genesis über die Erschaffung des Menschen und namentlich der menschlichen Seele [1]. Dieser Bericht nun spricht aus, dafs der Mensch einerseits durch die erhabene Art seiner Erschaffung und durch die Berufung zur Herrschaft über die Schöpfung seinem Wesen nach von den übrigen Geschöpfen, auch den Tieren, verschieden ist, und dafs anderseits die Seele a) als zweites und belebendes Wesenselement zum menschlichen Leibe hinzukommt, und zwar b) als unmittelbares Produkt der schöpferischen Kraft Gottes, c) durch welches und in welchem dem Menschen die Ähnlichkeit mit Gott gegeben wird. Diese drei Momente besagen die Geistigkeit und Persönlichkeit der Seele. Im Lichte des überall in Israel bekannten Schöpfungsberichtes enthält demnach das Buch Job die Lehre, dafs die menschliche Seele ein selbständiges geistiges, nach Gottes Ebenbild erschaffenes Wesen ist.

II. Lebensauffassung des Buches Job.

Der Tod ist eine furchtbare Grenzscheide des Lebens, auch für den Christen; um so mehr mufste er es sein für den Israeliten im Dunkel der alttestamentlichen Anschauungen. Der Alt-Israelite philosophierte nicht über die etwaige Naturnotwendigkeit der Trennung zwischen Leib und Seele, wie er gleich den übrigen Semiten kein Mann der Abstraktion war: er nahm den Tod in seinem geschichtlichen Auftreten eben im Gefolge der Sünde. „Gott hat den Menschen unsterblich

[1] Damit fällt die Behauptung von Charles (l. c. p. 54), dafs die in der Genesis berichtete Erschaffung des Menschen nicht als Basis einer biblischen Anthropologie gelten könne, da sie im Alten Testament weiter nicht berücksichtigt werde. In dieser Beziehung setzt das Buch Job den Bericht der Genesis notwendig voraus. (Vgl. auch unten S. 108.)

erschaffen . . . durch den Neid des Teufels aber ist der Tod in die Welt gekommen“ (Weish. 2, 23. 24). Das ist die durch die Genesis eingeführte Lehre, und sie blieb die beständige Norm der Beurteilung irdischer und nachirdischer Fristen für Alt-Israel.

Dementsprechend galt das Jenseits als Zustand der Trostlosigkeit, und man sah vor allem, ja einzig dieses irdische Dasein als den Vollbesitz des Lebens und als die Zeit des Glückes und der Freude an. Gesundheit, eine fröhliche Kinderschar, langes Leben und die Achtung seiner Mitbürger bildeten das Wesen des Glückes und des Gottessegens; wer das nicht hatte, war unglücklich: wenigstens richtete sich sein Auge nicht verlangend nach dem Jenseits. Jedoch darf man diese Erscheinung nicht zu sehr verallgemeinern und auch nicht aus dem Mangel religiöser Gesinnung herleiten. Der Hebräer stellte sich den Scheol als Behausung trostlosester Finsternis vor, wo jedes Wirken aufhörte. Licht und Leben aber war ihm beinahe dasselbe (vgl. unten Ps. 36, 10), wenigstens konnte er sich ohne Licht keine Freude, keinen Frieden denken. Wo diese fehlten, da gab es auch keine Feste Jahves, keine Loblieder und Wallfahrten, keinen Kultus, welcher der Majestät Gottes entsprach und des Volkes edler Stolz war:

> Nicht die Toten preisen Gott
> Und niemand, der zur Stille fährt hinab:
> So wollen hier den Herrn wir preisen,
> Lobsingen ihm von nun an bis auf ewig
>
> (Ps. 115, 17. 18).

Das mag wohl sein gut Teil dazu beigetragen haben, dafs das jenseitige Lebensglück erst spät, in der Makkabäerzeit, als Motiv des guten Handelns beim Volke Gottes wirksam ist — ausgenommen jedenfalls die bevorzugteren Geister jeder Zeit: von Abraham, Joseph, Moses läfst sich selbst vom rein psychologischen Standpunkte aus nicht leicht annehmen, dafs sie überirdischer Motive bei ihren heroischen Werken entbehrt hätten (vgl. 1 Mos. 22, 10. 16; 39, 9. 2 Mos. 32, 32).

Auch im Buche Job findet sich ein Aufsteigen vom Niederen zum Höheren in der bezeichneten Richtung. Zunächst macht sich eine recht gewöhnliche Lebensauffassung geltend. Im Kap. 29 schildert Job seine wirklich vollkommene Tugend, die als solche ja auch von Gott ausdrücklich anerkannt wird. Und was hofft er dafür als Lohn zu bekommen?

> Da dachte ich: in meinem Neste werd' ich sterben
> Und gleich dem Phönix langes Leben haben.
> Ins Wasser senkt sich meine Wurzel,
> An meinen Zweigen hängt der Tau der Nacht.
> Meine Ehre wird mir immer bleiben,
> Mein Bogen sich in meiner Hand verjüngen (29, 18—20).

Aus dieser Auffassung des Lebens ergiebt sich auch die tief empfundene Klage Jobs über die Kürze des Erdenlebens, die ihm seither so oft nachgesprochen wird:

> Der Mensch, vom Weib geboren,
> Nur kurze Zeit lebt er und ist der Trübsal voll;
> Wie eine Blume sprofst er auf und wird geschnitten,
> Dem Schatten gleich flieht er und hat kein Bleiben
> (14, 1—2; vgl. 7, 6—10).

An diese Klage reiht sich dann die rührende Bitte, Gott möge ihm noch ein wenig Ruhe gönnen, ehe er scheidet „ohne Wiederkehr" (10, 20—21; vgl. 7, 22—23). Auf ein Glück nach dem Tode richtet sich hier seine Erwartung nicht.

Elihu beschreibt recht anziehend das Glück, welches dem durch Leiden zur Bufse gebrachten Sünder als Besiegelung der göttlichen Verzeihung verliehen wird:

> Er singt den Leuten zu und spricht:
> Gesündigt hab' ich und das Recht verdreht;
> Es wurde mir mit Gleichem nicht vergolten.
> Er hat mich vor dem Sinken in die Gruft bewahrt,
> Und mein Leben labet sich am Lichte noch (33, 27—28).

Solches thut Gott an dem Menschen, sagt Elihu,

> Um seine Seele vor der Grube zu bewahren,
> Dafs ferner leuchte ihm das Licht des Lebens (33, 30).

Man sieht: jenseits des Todes dachte man sich allgemein kein Glück; der Israelite war zufrieden, wenn Gott ihm seine

Liebe und Barmherzigkeit durch diesseitige Güter, namentlich durch langes Leben, bezeigte. Das gilt aber in Bezug auf den Israeliten des Alltagslebens, den Durchschnittsbürger des Volkes Gottes. Denn es finden sich auch weit höhere Anschauungen, namentlich in den Psalmen, die ja inhaltlich mit dem Buche Job sehr verwandt sind.

Die Menschenkinder bergen sich im Schatten deiner Flügel,
Berauschen sich an deines Hauses Fülle,
Mit Strömen deiner Wonne tränkst du sie.
Bei dir ja ist des Lebens Quelle,
In deinem Lichte schaun wir jedes Licht (Ps. 36, 8—10).

Hier wird Gott selbst als das Glück und Licht des Gerechten gerühmt und beinahe ausschliefslich seine Nähe als die Befriedigung aller Wünsche hingestellt mit nur ganz kurzem Seitenblicke auf ein irdisches Gut (Bewahrung vor dem Feinde) am Ende des Psalmes[1].

Besser ist ein Tag in deinen Hallen
Als tausend sonst;
Will lieber weilen an der Thür des Hauses Gottes,
Als wohnen in der Sünder Zelten (Ps. 84, 11).

Hier wird das Beglückende der Gottesnähe mit andern Gütern, mit dem so hoch geachteten eines langen Lebens, verglichen und diesem vorgezogen.

Diese erhabenere Anschauung über den Minderwert irdischer Güter im Vergleiche zu dem beseligenden Bewufstsein der Gottesnähe und Gottesfreundschaft ist dem Job durchaus nicht fremd: und dies bezeichnet ein Sicherheben über das Alltagsurteil. Im Prolog hat Job sie glänzend bekundet:

Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen:
Der Name des Herrn sei gepriesen (1, 21).

[1] Ausdrücke wie Licht, Leben, Freude, Hilfe, Schutz etc., welche unter den Gaben Gottes eine Fülle des Guten ausdrücken, bezeichnen jedenfalls auch in den alttestamentlichen Schriften übernatürliche Güter, also Gnaden und Gaben des Heiligen Geistes verschiedener Art. So dürfte wohl auch Job 29, 2—4 aufzufassen sein; dafs zugleich auch natürliche Gaben die Wirkung dieser übernatürlichen Freundschaft Gottes sind, wird nicht ausgeschlossen.

Auch während des folgenden Seelenkampfes schwebt ihm das Bild des trotz des Verlustes aller Güter recht verehrungswürdigen Gottes beständig vor Augen (vgl. oben S. 88), und indem es ihm zum Siege verhilft, giebt es ihm (42, 5. 6; vgl. oben S. 92) die subjektive Gewifsheit, dafs auch in „Staub und Asche“ dem Menschen eine schöne Hoffnung bleibt. Inmitten der schmerzlichen Rätsel des Erdenlebens, indem ihm selbst Ehre und innerer Trost völlig verloren gehen, bewahrt Job sich als letzten Halt:

Siehe, Furcht des Herrn ist Weisheit,
Und Böses meiden ist Verstand (28, 28).

Das ist das Anbahnen der vollkommenen Lebensanschauung des Christentums, zu welcher das ganze Buch ein schönes Vorspiel ist, wie ja überhaupt die Erscheinung des geprüften Gerechten manche Grundanschauung des Alten Testamentes durch höheres Licht reformiert hat.

III. Der Tod im Buche Job.

Tod und Sünde erscheinen im Leben der Menschheit eng miteinander verknüpft. Was die Offenbarung auf den ersten Blättern ihrer heiligen Urkunde lehrt, bestätigt die Geschichte des Menschengeschlechtes jeden Tag: „Der Sünde Sold ist der Tod“ (Röm. 6, 23). Wie das Reich der Sünde in den heiligen Schriften als Finsternis bezeichnet wird, so auch das Gebiet des Todes. Daher wird eine und dieselbe Bezeichnung „Todesschatten“, „Finsternis“, „Dunkel“, „Nacht“ bald vom Tode, bald von der Sünde gebraucht. Job 36, 20 wird das über die Völker hereinbrechende Strafgericht Gottes „Nacht“ genannt; ähnlich wird der den Frevler zur Strafe ereilende frühe und jähe Tod 15, 22. 30 „Finsternis“ genannt: „Er entkommt nicht der Finsternis und ist ausersehen für das Schwert“ (vgl. Ez. 32, 8: „Ich lege Finsternis über dein Land, spricht der Herr“). Is. 9, 1 f. und Matth. 4, 16 wird der Zustand der Unwissenheit in göttlichen Dingen und des damit verbundenen Verharrens in der Sünde als „Finsternis“, „Land und

Schatten des Todes“ bezeichnet. Dafs diese doppelte Finsternis der Sünde wie des Todes recht schwer nicht nur auf den Heidenvölkern, sondern auch auf dem jüdischen Volke gelastet habe, sagt die Heilige Schrift selbst (Matth. 5, 14—17; vgl. 9, 35—36), und die Kirche entnimmt aus dieser auch von ihr anerkannten Thatsache einen besondern Grund zur Osterfreude über den Sieg Christi über Sünde und Tod: „Gaudeat et tellus tantis irradiata fulgoribus: et aeterni Regis splendore illustrata, totius orbis se sentiat amisisse caliginem“ (Hymn. „Exsultet“ Sabb. sanct.).

In der That ist es ein dichtes und grauenvolles Dunkel, welches im Alten Bunde über den durch den Tod von dem irdischen Bereiche geschiedenen Gefilden lagerte. Und das ist nicht sehr auffallend. Denn so wahr es auch ist, dafs der Todesengel dem Christen als Geleiter in die seligen Wohnungen des Himmels willkommen sein mufs, so bleibt er doch immer auch der Racheengel, welcher auf Gottes Geheifs von Thür zu Thür geht und die Lebensblume, oft in ihrer Blüte, meistens aber der menschlichen Erwartung zu früh, abpflückt. Um wie viel mehr ist es bei den Alten erklärlich, dafs sie den Tod als finstern Eindringling im Reiche des Lebens betrachteten, dem die Schlange des Paradieses das schreckliche Zepter in die unerbittliche Hand gegeben. „An dem Tage, wo du davon issest, sollst du des Todes sterben“ — eine furchtbare Macht hat diese Worte gesprochen. Wer konnte ohne besondere Offenbarung Gottes wissen, wie weit dieser wegen der Sünde verhängte Tod sich erstreckte? Inwieweit auch die Seele in denselben hineingezogen wurde? Wie lange der Todeszustand dauern werde? Das waren die bangen Fragen des Israeliten, die ihn so nahe angingen und über die er doch höchstens nur eine von seinem allgemeinen Glaubensbewufstsein nicht ohne Zittern und Fürchten gegebene dunkle Auskunft hatte.

Ein vorzeitiger Tod gilt wie im Alten Bunde (mit Ausnahme der letzten Zeit) überhaupt so auch im Buche Job als das gröfste Übel, weil eine Wirkung der göttlichen Strafgerechtigkeit und des göttlichen Zornes. Elihu hält es für

das Schlimmste, was es von Strafmitteln Gottes für die Frevler giebt, dafs sie in der Blüte ihres Lebens sterben:

Drum stirbt schon in der Jugendfrische ihre Seele
Und ihr Leben gleich dem der Schandbuben (36, 14).

Nicht traue er dem Eitlen, der Betrog'ne:
Denn Eitles wird sein Eintausch sein.
Noch ist sein Tag nicht, da erfüllt es sich,
Und nicht mehr wird sein Palmzweig grünen.
Er stöfst noch unreif wie der Weinstock ab die Beeren
Und läfst dem Ölbaum gleich die Blüte fallen
(15, 31—33; vgl. 22, 16; 24, 19).

Ein Teil der Strafe wird also darin erblickt, dafs der Frevler mitten in seinen Unternehmungen fort mufs, ohne die Erfolge seiner Bemühungen zu sehen. Bemerkenswert ist dabei, dafs der Verfasser diese Anschauung indessen nicht als die seinige hinzustellen scheint, indem er sie nicht als die Ansicht seines Helden vorbringt, sondern andern in den Mund legt. Das thatsächliche traurige Geschick Jobs, dessen Leben rasch und gewaltsam dem Ende zueilt, ist auch Protest genug gegen jene Weltanschauung und sucht sie zu beseitigen. Sonst hat der frühe Tod aufser dem Charakter göttlicher Strafe auch das Merkmal der Schande. Weil demnach das frühe Hinwegsterben als etwas von schweren Sünden Herstammendes angesehen wurde und daher immer einen Verlust der Ehre im Gefolge hatte, so galt auch schon frühes Welken und Hinsiechen als etwas Verächtliches, als ein Beweis von Nichtsnutzigkeit. So 30, 2, wo Job über den Hohn des Gesindels klagt, dem er früher nicht einmal die Verrichtungen der den Hirten mithelfenden Hunden anvertrauen wollte:

Was hätte ihrer Hände Kraft mir auch genützt?
Sie bringen's ja doch zu des Alters Reife nicht.

Dagegen ist das Ausbleiben des Todes bis zum gereiften Alter ein hohes Glück, ein Beweis der göttlichen Huld[1]. Wer

[1] Auf dieser Anschauung beruht, unberührt vom Zweifel, Is. 65, 20—23: „Nicht soll es alsdann mehr einen Säugling geben, der nur Tage alt würde, noch einen Greis, der nicht voll auslebte seine Tage; denn der Jüngste wird als Hundertjähriger sterben, auch der Sünder als

dann stirbt, der verscheidet „an seinem Tage“ (15, 32), d. h. zu der Zeit, wo die Lebenskraft sich in natürlichem Gebrauche der Potenzen aufgezehrt und man deshalb kein Verlangen nach längerem Leben hat. In diesem Falle wird die anschauliche Bezeichnung „lebenssatt“ (42, 17) gebraucht, welche von Eliphaz in Kap. 5 des näheren geschildert wird:

Du siehst, dafs zahlreich ist dein Same,
Und dafs dein Nachwuchs gleich dem Gras des Feldes.
Du steigst in reifem Alter in die Gruft,
Wie Garben eingeheimst zu ihrer Zeit (5, 25. 26).

(Vgl. 21, 21; 29, 18—20 oben S. 101.) Ein solcher stirbt inmitten seines Glückes, in heiterer „Ruh' und sorgenlos“ (21, 23).

Ähnlich wird ein leichter und schmerzloser Tod als eine besondere Gnade Gottes angesehen. Job rechnet unter die Güter, deren die Frevler teilhaft werden:

Im Glück genieſsen ihre Tage sie
Und fahren schnell ins Totenreich (21, 13).

Indessen ist wie der vorzeitige, so auch der plötzliche und unvorhergesehene Tod etwas Schreckliches und daher eine Strafe der Sünder:

Augenblicklich sterben sie, und mitten in der Nacht
Werden Völker weggerafft und schwinden,
Beseitigt werden Mächt'ge, ohne Menschenhand
(34, 20; vgl. 27, 19)[1].

Die Strafe besteht nicht allein in dem Plötzlichen dieser Todesart, sondern auch das Geheimnisvolle, Unerklärliche macht

Hundertjähriger vom Fluche getroffen werden. Und bauen sie Häuser, so werden sie auch darin wohnen; und pflanzen sie Weinberge, so werden sie auch ihre Frucht genieſsen. Sie sollen nicht bauen, dafs ein anderer darin wohnt; nicht pflanzen, dafs ein anderer genieſst. Denn wie das Alter der Bäume wird das Alter meines Volkes sein, und was ihre Hände geschaffen, das sollen meine Erwählten gebrauchen. . . .“ Dafs diese Stelle allegorisch zu deuten ist, ändert an der dem Litteralsinn zu Grunde liegenden Anschauung über frühen Tod und langes Leben nichts. Job enthält hier die Anbahnung neuer Auffassungen.

[1] Bei Dan. 8, 25 heifst es von dem gewaltthätigen Könige: „Er wird sich wider den Fürsten der Fürsten auflehnen, aber zerbrochen werden ohne Menschenhand.“

sie so schrecklich; ein solcher Tod wird daher 18, 14 „König der Schrecken“ genannt. Der Grund hierzu wird 33, 18 und 36, 12 ausdrücklich erwähnt, wo der gewaltsame und vorzeitige Tod ein „Dahinfahren durchs Geschofs“ עֲבַר בַּשֶּׁלַח (das göttliche Todesgeschofs) genannt wird. Dieses Todesgeschofs Gottes ist die plötzliche Krankheit oder der Unglücksfall, „der Erstgeborene des Todes“ (18, 3), und wird 33, 22 den Todbringern, d. i. den Engeln, die im Auftrage Gottes Tod und Verderben bringen, zugeschrieben (Pineda, Delitzsch, Dillmann). Auch 2 Kön. 24, 16. Ps. 78, 49. 1 Par. 21, 15. Hab. 3, 5. Dan. 4, 10 wird die todbringende Thätigkeit von Würgengeln erwähnt; selbst nach LXX im Buche Job 33, 23 u. 36, 14, wo der Mensch infolge der von diesen Engeln beigebrachten Wunden stirbt[1]. Indessen sind nicht alle schweren oder plötzlichen Krankheiten solche Wunden göttlicher Todesgeschosse: 33, 18 und 36, 15 erscheinen derartige Krankheiten als Zuchtmittel Gottes zur Besserung und Beglückung der Menschen.

Anschaulich wird 34, 14—15 geschildert, dafs der Tod durchaus nach dem Willen und der Zulassung Gottes eintritt:

> Wenn einmal er dächte nur an sich allein
> Und zöge seinen Geist und Hauch an sich:
> Müfst' sterben alles Fleisch[2] zumal,
> Der Mensch zurück zum Staube kehren
> (vgl. Ps. 104, 29 oben S. 94).

---

[1] Bei dieser Gelegenheit sei die schöne Idee des Buches Job von dem Fürsprecheramte der Engel bei Gott erwähnt: 5, 1 werden sie „die Heiligen“ genannt (vgl. 15, 15), an welche der bedrängte Mensch sich um Fürsprache und Vermittlung bei Gott wendet; ebenso 33, 23 f. erscheinen zahllose Engel („einer von tausend“ = einer vom himmlischen Heere) befähigt und bestimmt zum Mittleramte, um einerseits die Wünsche und Gebete der Menschen vor Gott zu bringen und die Menschen auf den Weg der Pflicht zu führen, und anderseits den erbarmenden Willen Gottes an den Menschen helfend und rettend zu vollziehen. In Ps. 89, 6 wird „die Versammlung der Heiligen“ erwähnt; im folgenden Vers 7 heifsen dann die Engel „Söhne der Götter“, was nichts anderes zu besagen hat als in der Parallelstelle Job 1, 6 „Söhne Gottes“.

[2] Hier sowie 12, 10 und Jer. 17, 5 wird בָּשָׂר (Fleisch) als synonym mit „Mensch“ gebraucht, ebenso Ps. 56, 5 etc.

Gottes Vorsehung ist so notwendig, um alles im Leben zu erhalten, dafs das Unterlassen ihres liebevollen Wachens auch das Zurückhalten der schöpferischen Gotteskraft und den augenblicklichen Tod der Geschöpfe zur Folge haben müfste. Auch in eschatologischer Hinsicht ist die angeführte Stelle bemerkenswert. Ebenso wie oben 10, 9 (vgl. S. 93 f.) ist hier ein vollständiger Parallelismus des Gedankens zu 1 Mos. 3, 19: „Denn Staub bist du, und zum Staube wirst du zurückkehren"; ebenso zu Pred. 12, 7: „Der Staub wird zur Erde zurückkehren, von der er stammt; und der Geist wird zu Gott zurückkehren, der ihn gegeben hat." Im Zusammenhalte mit diesen Stellen besagt V. 14 oben nicht blofs das Aufhören der das Leben erhaltenden Kraft Gottes, sondern auch die Richtung, nach welcher das Lebensprinzip im Menschen (denn von diesem ist die Rede, wie das Vorkommen des nur in Bezug auf den Menschen gebrauchten Ausdrucks „Hauch" נְשָׁמָה beweist [1]) beim Sterben verschwindet, nämlich zu Gott. Aufserdem enthalten an den drei Stellen (1 Mos. 3, 19. Job 34, 15. Pred. 12, 7) die Worte „zum Staube (zur Erde) zurückkehren" eine unverkennbare Rückbeziehung auf 1 Mos. 2, 7. Durch die Bezeichnung „zurückkehren" ist gesagt, dafs das, was am Menschen aus Staub und Erde ist, sterben und vergehen mufs. Das Lebensprinzip, die Seele, ist aber als göttlicher Lebenshauch von Gott gekommen; also kann das Sterben und Vernichtetwerden von ihr nicht ausgesagt sein.

IV. Die Unterwelt (Scheol) im Buche Job.

Der Ort, wohin die Seelen der Verstorbenen nach Gottes Bestimmung gelangen, wird von den heiligen Schriftstellern regelmäfsig שְׁאוֹל genannt [2]. Nur einigemal (im Buche Job

[1] Welte, Das Buch Job S. 317: „נִשְׁמַת שַׁדַּי (hier suff. נִשְׁמָתוֹ) ist nicht wie רוּחַ blofs die Schöpferkraft, sondern wie 32, 8 (und 33, 4) das Einsicht und Weisheit verleihende höhere Prinzip." Vgl. oben S. 97, Anm. 2.

[2] Über die Etymologie von שְׁאוֹל vgl. Zschokke, Theologie der Propheten S. 595 ff., und Atzberger a. a. O. n. 18 Anm.: „. . . Die

dreimal: 26, 6; 28, 22; 31, 12 und sonst noch zweimal: Ps. 88, 12. Spr. 15, 11) wird in diesem Sinne von Dichtern אֲבַדּוֹן gebraucht. Aus den Redewendungen nun, in welchen diese Ausdrücke vorkommen, versucht man nachzuweisen, dafs die Hebräer die in der Unterwelt weilenden Seelen für unsterblich und persönlich fortlebend gehalten hätten. Anderseits ist dagegen der Einwurf gemacht worden, die oben genannten Ausdrücke seien synonyme Benennungen für „Grab". Indessen werden jene beiden Namen, besonders Scheol, regelmäfsig in einem Zusammenhange gebraucht, dafs die Bedeutung Grab ausgeschlossen erscheint[1]. So z. B. wird der Scheol öfters als Gegensatz zum Himmel gebraucht: „Stieg' ich hinauf in den Himmel, so bist du da; und stieg' ich hinab in den Scheol, so bist du auch da" (Ps. 139, 8), eine Stelle, wo die Erwähnung des Grabes durchaus nicht pafst (vgl. unten Job 11, 8). Aufserdem spricht die Autorität der Übersetzer für die Bedeutung Unterwelt. Nie setzen sie für Scheol Grab, sondern die LXX gebrauchen durchgängig die Bezeichnung ᾅδης und der hl. Hieronymus infernus oder inferi (auch inferus). Für אֲבַדּוֹן setzt dieser immer perditio (Job 26, 6; 28, 22; 31, 12), jene ἀπώλεια. Bei den Dichtern findet sich מָוֶת (Tod) als Synonymum zu Unterwelt (28, 22; vgl. unten S. 118), in späterer Zeit, von Isaias an, besonders bei Ezechiel, auch בּוֹר (Grube), aber niemals קֶבֶר (Grab).

Es wird nunmehr zu untersuchen sein, in welchen Bedeutungen und in welchem Zusammenhange die Unterwelt im Buche Job erwähnt wird. Der oft ausgesprochenen Ansicht

---

ganze Frage nach der Etymologie des Wortes ist jedoch nur von sekundärer Bedeutung für die Erklärung des Sinnes jener Stelle, nach welcher die Menschen beim Tode in den Scheol hinabsteigen. Jener Sinn richtet sich nicht ausschliefslich nach der rein etymologischen Bedeutung des Wortes Scheol, sondern hier wie anderwärts ist ein Wort, das seiner Etymologie nach eine sehr umfassende und darum wenig bestimmte Bedeutung hat, angewendet zur Bezeichnung einer bestimmten religiösen Vorstellung."

[1] Vgl. Patrizi, De interpret. II, 257 sq. Knabenbauer, Commentar in librum Job p. 226.

Jobs nach gelangt die Seele ganz bestimmt beim Tode in den Scheol (7, 9; 10, 21—22; 14, 13; 17, 13 u. s. w.). Dieser kann daher auch nur gemeint sein, wenn 27, 23 der Tod „der Versammlungsort (das grofse Stelldichein) für alles Lebendige“ genannt wird. Denn nach Ps. 89, 49 besagt Sterben so viel als: die Seele kommt in die Gewalt der Unterwelt, steigt in den Scheol hinab:

> Wo ist der Mann, der lebet, ohne je den Tod zu sehen,
> Bewahret seine Seele vor der Macht der Unterwelt.

Das Todesdunkel mit seinem Schrecken lagert auch auf dem Scheol. Der Aufenthalt im Scheol ist ein Zustand der Trauer; nach 14, 22 trauert die Seele des Verstorbenen um ihn, jedenfalls in der Unterwelt. Diese Trauer ist erklärlich, denn der Scheol ist ein Ort der Strafe, und das Hinabgleiten an diesen Ort ist der Beginn einer Strafhaft. Bildad sagt (24, 19), dafs, „wie Sommers Glut die Schneegewässer aufsaugt, so den Frevler auch die Unterwelt verschlingt“. Ferner 31, 12 will Job das Frevelhafte des Ehebruchs darstellen; dazu mufs als höchste Steigerung vorhergegangener Kraftausdrücke die Erwähnung der Unterwelt dienen:

> Ein Feuer ist's, das bis zum Totenreiche frifst
> Und mein Vermögen aus der Wurzel reifst.

Das Straffeuer, d. i. die böse Gefolgschaft dieser Sünde, ruht nicht, bis es den Ehebrecher in die Unterwelt gebracht und seine Habe vernichtet hat. Ebenso wird Spr. 9, 18 der Scheol als Folge der Unzucht hingestellt. Auch in den Psalmen wird das Sinken in den Scheol als Strafe der Sünder öfters erwähnt (Ps. 9, 18; 31, 18; 49, 15); an letzterer Stelle wird das Verweilen der Sünder im Totenreiche in Gegensatz gestellt zu einem Aufwachen und Herrschen der Gerechten (vgl. unten S. 132 f.).

Diesem Strafzustande entspricht die Vorstellung, die man sich über die Beschaffenheit des Scheol machte. Recht düstere Farben sind es, in denen Job den Scheol (10, 21 bis 22) malt, indem er daraus einen triftigen Grund herleitet, weshalb Gott ihn verschonen soll:

Bevor ich gehe, von wo kein Wiederkehren,
Ins Land des Dunkels und des Todesschattens,
Ins Land des Düsters gleich der Mitternacht,
Des Todesschattens und des Durcheinander,
Das mitternächtig Grauen nur erhellt
(vgl. 17, 13 und 26, 6).

Es sei zunächst hier angemerkt, dafs LXX und Itala den letzten Vers anders wiedergeben und klarer:

Ins Land beständ'ger Finsternis,
Woselbst kein Licht sich findet,
Und das Leben man nicht sieht der Sterblichen[1].

Auch so bleibt das Bild traurig genug. Deshalb waren angesehene Ausleger der Ansicht, dafs hier das Land der ewigen, d. h. der eigentlichen Höllenstrafen gemeint sei (St. Augustin, St. Gregor M., Olympiodorus, Pineda). Allein es ist undenkbar, dafs Job die eigentliche Hölle für sich erwartet habe; dagegen spricht das unerschütterliche Bewufstsein seiner Unschuld. Daher sagt der hl. Thomas in seiner Erklärung zu dieser Stelle: „Describit infernum communiter, et quantum ad bonos et quantum ad malos." Der eben erwähnten Fassung bei LXX entsprechend wird 14, 21 von dem Verstorbenen gesagt, dafs er um das Schicksal der Hinterlassenen nichts weifs:

Sind in Ehren seine Kinder, ihm ist's nicht bekannt;
Sind verachtet sie, er wird es nicht gewahr.

Aber wenigstens eine angenehme Seite, so sagen manche Erklärer, weifs Job am Dasein im Scheol zu rühmen: Ruhe von den Mühsalen und Bedrückungen dieses Lebens. Er spricht davon, wenn er vor der Geburt gestorben wäre:

Dann würd' ich liegen jetzt und rasten,
Ich würde schlafen nun und hätte Ruhe
Mit Königen und Volksberatern,
Die Totenhäuser sich erbauten.

[1] Dieser Darstellung des Scheol entspricht ganz die bei Ezechiel Kap. 31 und 32: terra infima, ultima, lacus infimus, tiefste Stelle der Grube; dabei der beständige und scharfe Gegensatz zu אֶרֶץ הַחַיִּים terra viventium.

Mit Fürsten auch, die Gold besafsen,
Die sich mit Silber ihre Häuser füllten.
Oder wie verscharrte Fehlgeburten wär' ich nicht,
Wie Kinder, die das Licht nicht sahen.
Dort lassen Frevler ab vom Toben,
Dort ruhen aus die Lebensmüden.
Gefesselte befinden insgesamt sich wohl
Und hören nicht des Fronvogts Stimme mehr.
Hoch oder niedrig, alle sind dort gleich,
Und frei der Knecht von seinem Herrn (3, 13—19).

Ist diese Schilderung vom Tode überhaupt oder vom Scheol zu verstehen, zumal da letzterer nicht genannt wird? Ersteres ist viel wahrscheinlicher. In seinem übergrofsen Schmerze malt sich Job aus, wie viele Annehmlichkeiten der frühe Tod ihm dadurch gebracht hätte, dafs er ihn von seinem jetzigen leidenden Zustande bewahrt hätte. Es ist also nur eine negative Beschreibung des Zustandes im Tode, indem gesagt wird, was alles im Tode aufhört. Positive Auskunft über den Zustand der Scheolbewohner läfst sich nicht dabei gewinnen. Demnach ist auch die Behauptung grundlos, Job sage hier, dafs der Zustand aller Seelen in der Unterwelt ganz gleich sei.

Viel gedeutet wird der Schlufs des 17. Kapitels. Zunächst drückt Job drastisch aus, dafs das, was sonst dem Menschen das Schrecklichste ist, ihm jetzt in seinem Leiden ganz familiär geworden sei. Dazu gehört denn auch der Scheol:

13: Wenn ich Hoffnung fasse, ist mein Haus die Unterwelt;
In der Finsternis hab' ich zurecht gemacht mein Bett.

14: Du mein Vater! mufs ich zu der Fäulnis sagen;
Meine Mutter, meine Schwester! sagen zum Gewürm.

15: Wo denn also bleibet meine Hoffnung jetzt,
Und meine Hoffnung, wer erschaut sie denn?

16: Zu den Riegeln des Scheol steigt sie hinab,
Wenn zugleich auch auf dem Staube Ruhe herrscht
(17, 13—16).

Zu V. 15 ist als sinnverwandt zu vergleichen 7, 7:

Bedenke, dafs ein Hauch nur ist mein Leben,
Dafs nie mehr kehrt zurück mein Aug', um Glück zu sehn.

Wichtiger ist V. 16ᵇ, wo die Vulgata hat: „putasne saltem ibi erit requies mihi?“ Ihr folgend, übersetzen einige diese Vershälfte:

Haben wohl im Staube wir mitsammen Ruh'?

und schliefsen weiter: Wenn Job fragt, ob ihm wenigstens im Staube, d. h. im Tode, Ruhe werde, so mufs er doch dabei sein persönliches und der Empfindung fähiges Fortleben voraussetzen[1]. Allein die Mehrzahl der Exegeten nimmt die Stelle in dem zuerst angegebenen Sinne; Jobs Hoffnung steigt in den Scheol, d. h. sie hört auf, thätig zu sein, und nimmt mit der Seele zugleich teil an der Starrheit des Scheolzustandes, aus dem es keine Wiederkehr zum Glücke des irdischen Lebens giebt; währenddessen hat auch der jetzt von Schmerzen geplagte Leib im Grabe Ruhe. Die Hoffnung Jobs ist hier die auf zeitliche Restitution gerichtete Verheifsung der Freunde.

Schon oben 10, 21 und ebenso 16, 22 wird gesagt, dafs es aus dem Scheol keine Wiederkehr giebt. Es ist wohl zu beachten, dafs damit allemal die Wiederkehr in das irdische Leben zur Wiedererlangung des beim Tode verlorenen zeitlichen Glückes bezeichnet wird. Der Zusammenhang und manchmal auch (wie z. B. 7, 7) der Wortlaut setzen dies aufser Zweifel:

Die Wolke schwindet und vergeht:
So wer zum Totenreich hinuntersteigt, nie mehr kommt herauf.
Nicht kehrt er mehr zurück zu seinem Hause,
Nicht kennt ihn wieder seine Heimat (7, 9—10; vgl. Ps. 103, 16).

Solche Stellen bieten einen sichern Anhaltspunkt zur Erklärung anderer, die sich in demselben Vorstellungskreise bewegen. Besonders trüb und traurig ist die Schilderung jener Aussichtslosigkeit in Kap. 14:

Hat doch selbst der Baum noch Hoffnung;
Haut man ihn um, er sprofst schon wieder,
Und seine Schöfslinge nicht bleiben aus.

[1] Patrizi l. c. p. 266 sq. — Corluy, Spicilegium dogmatico-biblicum I, 293.

Wenn alt geworden in der Erde seine Wurzel
Und abgestorben ist sein Stamm im Boden:
Vom Duft des Wassers wächst er wieder
Und treibet Zweige gleich der jungen Pflanze.
Doch stirbt der Mann, so liegt er hingestreckt;
Der Mensch, wenn er verschieden ist, wo bleibt er da?
Das Wasser fliefset aus dem See,
Der Bach versieget und vertrocknet.
Da liegt der Mensch und steht nicht wieder auf;
So lang der Himmel steht, erwacht er nicht
Und wird nicht aufgeweckt aus seinem Schlafe (14, 7—12).

Es ist dies eine der am meisten gegen den Unsterblichkeitsglauben des Buches Job ausgenutzten Stellen[1]. Selbst orthodoxe protestantische Exegeten gestehen offen, dafs Job ein eigentliches Leben nach dem Tode an dieser Stelle einfach bestreite[2]. Allein weder die Ausdrücke an sich noch der Zusammenhang nötigen zu einer solchen Auffassung; es erscheint eher wahrscheinlich, dafs die ganze Klage sich blofs auf die Leugnung der Wiederkehr in das irdische Leben bezieht. Man beachte folgendes:

1. Es wird zugegeben, dafs wer ein besseres Leben im Jenseits erwartet, nicht wie Job hier ohne Lichtblick in solchen Klagen verharrt, wenn sie ihm auch in grofser Trauer

[1] Vgl. Derenbourg oben S. 26.

[2] Delitzsch a. a. O. (2. Aufl.) zu Job Kap. 14: „Job meint zwar nicht, dafs der Mensch sterbend vernichtet wird, aber er weifs von keinem andern Leben nach dem Tode als dem Schattenleben im Scheol, welches kein Leben ist . . . das irdische Leben mündet für ihn in die Finsternis der Scheol, und über die Scheol hinaus hat der Mensch für ihn keine weitere Geschichte.“ Indem Delitzsch sodann einen Unterschied macht zwischen dem, was Job sagt, und dem, was der Dichter erkennt vom Jenseits, „so läfst sich vermuten und mittelbar aus dem Buche Job sogar schliefsen, dafs der Dichter desselben eine Erkenntnis vom Jenseits hatte, welche über die finstere Hadesvorstellung hinausging. Denn nur dadurch wurde es ihm möglich, so meisterhaft an Job zu schildern, wie die Hoffnung eines jenseitigen Lebens, da wo sie noch kein ausdrückliches Wort der Verheifsung für sich hat, sich zunächst als ein klares Wünschen und Sehnen aus dem menschlichen Herzen losringt.“ Nach Dillmann (a. a. O. S. 121) „beklagt Job die Endschaft alles Lebens mit dem Tode, wodurch eine künftige Ausgleichung des jetzigen Mifsverhältnisses unmöglich wird.“

kommen können; dafs daher eine sichere Erkenntnis und eine zuversichtliche Hoffnung in Bezug auf ein ihm bevorstehendes besseres jenseitiges Leben dem Job, als er diese Klagen aussprach, fremd waren. Damit ist aber der Glaube an eine persönliche Fortexistenz der sich ihrer selbst bewufsten Seele im Scheol wohl vereinbar, zumal wenn diese Existenz als ein Strafzustand unter der Wucht des göttlichen Zornes gedacht wird, wie ja Job sie in der That sich vorstellt.

2. Kein einziger Ausdruck, keine Andeutung findet sich in der ganzen Klage, woraus man entnehmen müfste, dafs Job „alles Leben" nach dem Tode leugnet; vielmehr weisen die gebrauchten Vergleiche auf das menschliche Leben in der irdischen Erscheinung hin.

3. Bis 14, 12 einschliefslich redet Job gar nicht vom jenseitigen Zustande, leugnet also auch nichts bezüglich desselben. Wo er über das Jenseits klagend spricht, da pflegt er den Scheol oder dessen Finsternis ausdrücklich zu nennen. Dies geschieht aber bis 14, 12 nicht, während er gleich im folgenden Verse, wo er vom Jenseits spricht, sofort den Scheol nennt.

4. Hätte Job 14, 7—12 das persönliche Fortleben der Seele nach dem Tode bestritten, so wäre es nicht erklärlich, wie er in dem unmittelbar folgenden Wunsche (14, 13—15 S. 119) nach Wiederaussöhnung mit Gott im Tode bittet, Gott möge ihn im Scheol bergen und bewahren, bis der Termin der Aussöhnung gekommen sei. Denn entweder stellt Job sich vor, dafs er während dieses „Geborgen- und Verwahrtwerdens" lebe: und dann ist nicht anzunehmen, dafs er soeben das Vorkommen dessen schlechthin und allgemein geleugnet habe, was er sofort als von der Güte Gottes abhängig und durch Bitten erreichbar hinstellt; oder er hält das Verweilen im Scheol für kein Leben: dann haben die Ausdrücke „bergen" und „verwahren" keinen Sinn; was ist das für ein Bergen und Verwahren, bei welchem ein lebendes Wesen sein Leben einbüfst?

Die im Scheol befindlichen Seelen der Abgeschiedenen werden regelmäfsig Refaim[1] genannt:

> Die Refaim geraten selbst in Schrecken
> Tief unter den Wassern und ihren Bewohnern.
> Entblöfst vor ihm liegt der Scheol,
> Und keine Hülle hat die Totenwelt (26, 5. 6).

Einige Ausleger (z. B. Olympiodor, der hl. Thomas) verstehen unter den Refaim die Riesen, welche nach 1 Mos. 6, 4 zur Zeit der Sündflut lebten. Andere verstehen darunter die grofsen Sectiere (vgl. Pineda, Menochius), wieder andere gar die Dämonen. Jedoch ist festzuhalten, dafs das Wort hier wie anderswo die Seelen der Verstorbenen bedeutet[2]. Die Refaim[3] empfinden das Walten der furchtbaren Allmacht Gottes (Job 26, 5); sie haben Erkenntnis und Bewufstsein (Is. 14, 9 ff.), jedoch ein recht schwaches; sie rufen dem in den Scheol gelangenden König von Babylon zu: „Auch du bist getroffen worden wie wir, du bist uns gleich gemacht worden“ (ebd.). Nach Ps. 88 sind sie in einem Zustande der Gottver-

[1] רְפָאִים 1. nach Fürst (Hebr. und chald. Handwörterbuch) vom Sing. רֵפֶה, Schatten, Schattenwesen (von רָפָה dunkeln, finster sein). Die Deutung „Schlaffe, Kraftlose“ pafst indessen besser (רָפָה erschlaffen), weil nach Is. 14, 10 der in den Scheol Eintretende als ein (vom Todesgeschofs) „schwer Getroffener“, nach Ez. 32, 28 als „Zerschmetterter“ in den Zustand des „Schlafes“, d. h. völliger Erstarrung und Unthätigkeit übergeht. Ähnlich dem im Grabe gefangen gehaltenen Leibe und in einer nicht näher bestimmten Verbindung mit ihm (Job 14, 22; 17, 13—14. Ez. 32, 22—25) werden die Seelen (Refaim) im Scheol in einer gewissen Starrheit und Unbeweglichkeit gefangen gehalten; sie sind dort in einer gewissen Grabeshaft (Jer. 51, 57: „sie entschlafen zu ewigem Schlafe und erwachen nicht mehr, spricht der König, Herr der Heerscharen ist sein Name“; vgl. Ps. 88, 6). 2. Nur Plur. Riesen, Recken, Name der riesenhaften Urbewohner Palästinas und des Ostjordanlandes (1 Mos. 14, 5. 5 Mos. 3, 11. Jos. 12, 4; 13, 12).

[2] Diese Bedeutung ist sichergestellt durch Spr. 2, 18; 9, 18; 21, 16. Is. 14, 9; 26, 14. 19. Vgl. ferner Ps. 88, 11: „Wirkest du an den Toten Wunder wohl? Werden wohl Scheolsbewohner sich erheben, dich zu preisen?“ (Hieronymus und LXX leiten hier Refaim von רָפָא heilen ab und übersetzen medici, ἰατροί.)

[3] Hieronymus übersetzt regelmäfsig gigantes; ebenso LXX γίγαντες; Symmachus θεομάχοι; Aquilas setzt das nom. propr. Ῥαφαείμ.

lassenheit, nicht erreicht von dem Wirken der göttlichen Liebe, weshalb sie auch Gott nicht preisen und ihm nicht danken können; ihre Existenz erscheint nicht der Beachtung wert (vgl. Pred. 9, 5. 6. 10). Sie erstehen nicht zu neuem (irdischen) Leben (Is. 26, 14. Jer. 51, 57); nur bei der Auferstehung wird die Erde infolge besonderer Begnadigung Gottes sie gebären, d. h. ins Leben rufen (Is. 26, 19).

Die angeführte Stelle (Job 26, 5—6) giebt auch Auskunft über den Ort, wo sich nach der Vorstellung der Hebräer der Scheol befand, nämlich tief unten in der Erde, noch tiefer als der Abgrund des Meeres; deshalb heifst es auch regelmäfsig, dafs der Sterbende „hinabsteigt, hinabfährt" in den Scheol (7, 9; 17, 16; 21, 13). Mit dieser Vorstellung des Ortes, tief im Abgrunde und am meisten von dem Tageslicht entfernt, hängt zusammen, dafs man sich den Scheol umgeben dachte von einem undurchdringlichen Dunkel, einem nie zu hebenden Geheimnisse, das einzig dem Auge und der Macht Gottes zugänglich ist. Deshalb fragt Jahve den Job, um ihn an seine Schwäche zu erinnern:

Kamst du bis zu des Meeres Quellen
Und bist gewandelt in der Tiefe Grund?

Wurde dir enthüllt des Todes Pforte,
Und sahest du das Thor des Schattenreiches? (38, 16—17)[1].

Auch 11, 8 wird an der Unergründlichkeit des Scheol das göttliche Wissen gemessen:

Des Himmels Höhen gleicht's, was willst du thun?
Noch tiefer als die Unterwelt, was kannst du wissen?

---

[1] Spr. 15, 11: „Das Reich des Todes und der Abgrund sind vor dem Herrn, um so mehr die Herzen der Menschenkinder." Amos 9, 2: „Wenn sie hinabsteigen bis zum Totenreiche, von dort holt meine Hand sie heraus; und wenn sie hinaufsteigen bis zum Himmel, von da ziehe ich sie herab." Die Behauptung, dafs Jahve nach dem Glauben Alt-Israels über Tod und Scheol keine Gewalt besessen habe, ist unhaltbar. Offb. 1, 18 sagt der Heiland: καὶ ἔχω τὰς κλεῖς τοῦ θανάτου καὶ τοῦ ᾅδου. Dieser Ausdruck ist in die Volksandacht übergegangen: „Der die Schlüssel des Todes und der Hölle hat." Vgl. Ps. 139, 8.

Überhaupt wird der Scheol als Gegensatz zum Himmel gedacht und dieser Gegensatz als ein allseitiger aufgefafst, also auch in Bezug auf Licht, Freude, beseligende Gottesnähe u. s. w. (Is. 7, 11). Merkwürdig ist die Erwähnung der Unterwelt (28, 22)[1]: „Die Unterwelt und auch der Tod gestehen: Mit unsern Ohren hörten wir nur ein Gerücht von ihr.“ Kein kreatürliches Wesen vermag Auskunft zu geben, wo die Weisheit gefunden wird. Aber während die Oberwelt wenigstens sie kennt und ihr Dasein durch mannigfaltige Wirkungen der Weisheit bekundet (28, 12—19), weifs man in der Unterwelt von ihr nur durch ein Gerücht und aus verschwommenen Eindrücken. Aus allem ersieht man, dafs die Unterwelt die Abseite der Schöpfung darstellt, und dafs es begreiflich ist, wenn Furcht und Schrecken das Herz des Israeliten befielen, sobald er an den Gang in das Dunkel der Unterwelt dachte.

Doch ist nirgendwo gesagt, dafs das Los der Abgestorbenen im Scheol bei allen ein gleiches sei; es ist nicht einmal gesagt, dafs alle Seelen an denselben Ort in der Unterwelt kommen. In dieser Hinsicht wurde bei dem Mangel einer objektiven Offenbarungsthatsache dem subjektiven Glaubensbewufstsein freies Spiel gelassen. Und wie dieses, gedrängt von der Unzulänglichkeit der Erdengüter und geleitet von der allen Menschen hinreichend gewährten Erleuchtung und Anregung der göttlichen Gnade, sich zu dem Gedanken an eine Erleichterung des Scheolloses (Job 14, 14) und zu der Hoffnung auf Befreiung aus dem Scheol erschwingen konnte (Ps. 16, 10; 17, 15. Job 14, 13 f.), so mufste es auch zu der Erkenntnis gelangen, dafs, da die Allmacht und Weisheit Gottes auch im Scheol sich bekundet (Job 11, 8; 26, 5—6; 38, 16—17), ihre Wirkungen auf Gerechte und Sünder des Mafsstabes der Gerechtigkeit

[1] An dieser Stelle finden sich als parallele Ausdrücke אֲבַדּוֹן וָמָוֶת wie Offb. 1, 18, während 26, 6 und Spr. 15, 11 שְׁאוֹל und אֲבַדּוֹן zusammengestellt sind. Alle diese Namen sind synonym zur Bezeichnung der Unterwelt mitsamt ihren Bewohnern.

nicht entbehren können, dafs also, auch bei der allgemeinen Strafhaft der Unterwelt, doch die Strafe nicht bei allen dieselbe sein kann. (Vgl. unten S. 132 f.)

V. Die Idee der Befreiung aus dem Scheol.

(Kap. 14, 13—17.)

a) Übersetzung und Worterklärung.

13: O dafs du im Scheol mich doch verwahrtest,
Mich bärgest, bis dafs sich dein Zorn gelegt,
Mir setztest eine Frist und meiner dann gedächtest!

14: Wenn stirbt ein Mann, könnt' er nicht leben?
Ja, alle Tage meiner Dienstzeit wollt' ich harren,
Bis meine Ablösung gekommen wäre.

15: Du würdest rufen dann und ich dir Antwort geben,
Nach dem Werke deiner Hände würdest du dich sehnen.

16: Ja, dann auch würdest meine Schritte zählen du,
Nicht halten fest an meiner Schuld.

17: Versiegelt wär' im Beutel mein Vergehen,
Du würdest überdecken meinen Fehltritt.

In einigen Punkten bedarf diese Übersetzung einer Erläuterung. Die ganze Stelle bis V. 17 einschliefslich wird als unter der Rektion von „o dafs מִי יִתֵּן“ stehend dargestellt[1]. — Da die hebräische Flexion keinen modus conditionalis oder irrealis hat, so mufs der jedesmalige Kontext über die gedachte Erfüllbarkeit oder Unerfüllbarkeit eines Wunsch- oder

[1] So Knabenbauer, E. Reufs, Merx, G. Hoffmann u. a.; dagegen lassen von V. 16 an die unabhängige Konstruktion eintreten mit Vulgata und LXX: Welte, Zschokke, Bickell, Delitzsch, Dillmann u. a. כִּי־עַתָּה zu Anfang des V. 16 kann wie 8, 6 ebensogut „ja dann“ heifsen wie „denn jetzt“; ersteres führt den begonnenen Gedanken fort, letzteres leitet den Übergang zu einem selbständigen neuen Gedanken ein. In letzterer Annahme findet man eine Schwierigkeit in der V. 18 einleitenden starken Oppositionspartikel וְאוּלָם verum enim vero = allein so ist es nicht, sondern. Man hätte Not, einen Gegensatz, wenigstens einen nennenswerten, zwischen V. 18 ff. und den vorhergehenden 16—17 zu finden.

Bedingungssatzes entscheiden: so auch hier. — In V. 14ª ist die Fragepartikel הַ so gegeben, dafs sie eine bejahende Antwort erwarten läfst (= nonne). Dies ist (nach Gesenius und Fürst) zulässig und auch im Buche Job durch Beispiele belegt (20, 4 und 41, 1). Ratsam lassen es LXX erscheinen, welche den Satz behauptend und das Vorige begründend geben: Ἐὰν γὰρ ἀποθάνῃ ἄνθρωπος, ζήσεται συντελέσας ἡμέρας τοῦ βίου αὐτοῦ· ὑπομενῶ ἕως πάλιν γένωμαι[1]. Wahrscheinlicher als die gegenteilige Auffassung, welche eine verneinende Antwort erwartet, dürfte die affirmative dadurch erscheinen, dafs sie dem Zusammenhange viel mehr entspricht als die verneinende. Es ist zu beachten, dafs das Versglied 14ª eigentlich mit dem vorhergehenden 13ᶜ einen Parallelismus bildet und wegen der poetischen Form bilden mufs[2]. Während nun je zwei der vorhergehenden und folgenden Versglieder sich leicht und passend zu einem synonymen Parallelismus vereinigen und einen einzigen Gedanken poetisch veranschaulichen, müfsten nach der eben genannten Ansicht die Glieder 13ᶜ und 14ª sich in folgendem Sinne zusammenfügen:

Möchtest du mir eine Frist setzen und, wenn diese erschienen ist, mich begnadigen:
Wenn's nach dem Tode überhaupt noch Leben giebt.

Das ist doch kaum ein Rhythmus des Gedankens, ein Parallelismus, wenn das eine Glied negiert, was das andere be-

[1] Aquilas und Theodotion setzen: ἐλπιῶ, ἕως ἂν ἔλθῃ τὸ ἄλλαγμα μου, Symmachus: ἕως ἄν ἔλθῃ ἡ ἁγία φύσις μου. „Die LXX las (V. 14ª) וְיֶחְיֶה, das ist der richtige Text, obgleich ihn LXX, die das וְ als Einleitung des Nachsatzes auffafst, mifsversteht. אִם ist Wunschpartikel: Wenn der Mensch, so wie jener Baum V. 7 f., sterben dürfte, um zu leben! Das drückt genau denselben Sinn aus wie V. 13, denn auch das Verbergen in Scheol ist nur durch Tötung Hiobs möglich.“ Duhm a. a. O. S. 77.

[2] „14ª Stichus ad praecedentem parallelum se habet antithetice simulque parenthetice.“ Bickell, Carmina V. T. metrice p. 160 nota. Das „parenthetice“ sei zugegeben; das „antithetice“ steht eben in Frage: übrigens wäre es keine Antithese, sondern Behauptung und Verneinung in Bezug auf zwei innerlich eng verknüpfte Gedanken, von denen der behauptete den verneinten notwendig voraussetzt.

hauptet. Auch ist es rein unerklärlich, wie Job sich mit dem V. 14 und 15 geschilderten Behagen ein Glück ausmalen kann, dessen Verwirklichung er selber soeben als kaum möglich und wahrscheinlich hingestellt hat; da müfste eher sein Schmerz noch vergröfsert erscheinen. Wenn der Mensch sich ein Glück ausmalt, vielleicht ein nie erreichbares, so empfindet er so lange eine Freude bei der Erinnerung daran, als er es für möglich hält; hält er es aber für unerreichbar, dann wird sein Schmerz um so gröfser. Nimmt man das Glied 14ª dagegen im bejahenden Sinne:

Wenn der Mensch gestorben ist, kann er ja wieder zum Leben zurückkehren —

dann fügt es sich sehr passend, begründend oder synthetisch, zu dem vorhergehenden in einen vollständigen Parallelismus und bestätigt die Möglichkeit des vorausgehenden Wunsches, wodurch allein die folgenden zwei Verse befriedigend erklärt werden [1].

b) Sacherklärung.

Es giebt mehrere Auffassungen der ganzen Stelle; aber alle stimmen darin überein, dafs die von Job in V. 13—14 gewünschte Begnadigung durch Gott mit dem Scheolzustande unverträglich ist, dafs es sich also um eine gedachte und ersehnte Befreiung eines Verstorbenen aus dem Scheol handelt. Die meisten Ausleger behaupten, Job spreche hier seinen sehnlichen, aber aussichtslosen Wunsch aus, nach einer bestimmten Strafzeit im Scheol wieder in dieses irdische Leben zurückzukehren, um dann der göttlichen Liebesbeweise wieder teil-

[1] In diesem Sinne erklären den Satzteil aufser LXX: Patrizi l. c. p. 278. — Corluy l. c. p. 290. — Bickell (Das Buch Job. Wien 1894) übersetzt V. 14: „Wenn Tote leben könnten, all meine Dienstzeit harrt' ich" etc. Duhm (a. a. O. S. 77): „Wenn ein Mann stürbe und wieder auflebte!" Um 16ª befriedigend zu erklären: Dann würdest du mich nach meinem Thun richten (was Job ja öfters verlangt), bedarf es keiner „Einschiebung von כִּי vor dem Verbum", auch keiner „unzulässigen Auslegung" (Dillmann), sondern blofs des Vergleichs mit 31, 37.

haftig zu werden. Andere sind der Ansicht, Job hege hier den Wunsch nach der Auferstehung von den Toten, von welcher das Glaubensbekenntnis spricht (Olympiodorus, St. Thomas, Codurcus, Patrizi, Corluy). Denkbar ist noch eine dritte Erklärung der Stelle: Job wünscht, dafs der Zorn Gottes, der jetzt und bis zum Tode auf ihm lastet, im Tode ein Ende erreichen und damit eine Annäherung Gottes an den im Scheol befindlichen Job stattfinden möchte, welche für diesen nach Beendigung der trostlosen Scheolhaft die glücklichsten Folgen haben würde. Diese Ansicht verhält sich zu der an zweiter Stelle genannten wie der Keim zur Blume; ihre Begründung soll nachfolgend versucht werden.

Was Job sehnlichst verlangt, ist entweder Wiedergenesung mit Ehrenrettung, oder Wiederkehr in das irdische Leben nach seinem bevorstehenden Tode, oder aber ein besseres Leben im Jenseits. Der erstgenannte Wunsch ist bei Job nicht anzunehmen, denn oft genug und noch im nämlichen Kapitel spricht er seine Überzeugung aus, dafs er unabänderlich dem baldigen Tode verfallen sei. Aber auch die Möglichkeit einer Wiederkehr in dieses Leben wird von ihm unmittelbar vorher (14, 7—12, vgl. S. 114 ff.) und nachher (14, 18 ff.) mit grofser Entschiedenheit und Beredsamkeit geleugnet. Ein Unglücklicher labt sich in der Erinnerung an verflossenes Glück; er fühlt sich getröstet durch den Gedanken an eine mögliche Erleichterung seiner Lage und malt sich oft eine sehr entfernte Möglichkeit als ganz naheliegend aus; aber nie ergeht er sich in Wünschen und angenehmen Vorstellungen bezüglich einer von ihm selbst als unmöglich erkannten Wendung seines Geschickes.

Aufserdem bezeichnet die Redewendung „wer giebt mir“ (= o dafs!), die aufser 14, 13 noch dreimal von Job gebraucht wird, an den übrigen Stellen jedesmal, dafs etwas ganz Neues und besonders Wichtiges anhebt: so 6, 8; 19, 23; 23, 3. Der Wunsch nach Rückkehr in dieses Erdenleben ist aber 14, 13 weder etwas Neues noch etwas besonders Wichtiges: es ist ja schon vorher der

Schmerz über seine Unerfüllbarkeit in gröfster Anschaulichkeit geschildert.

Dagegen giebt es beachtenswerte Momente, welche die an dritter Stelle angeführte Ansicht empfehlen. Zunächst ist zu beachten, dafs in jedem Falle der Kern des Wunsches und des ganzen Gedankens von V. 13—15 (17) in V. 13 zu suchen ist. Wie man V. 14ª auch immer auffassen mag, dieses und die folgenden Versglieder enthalten nur Modifikationen und Oppositionen zu dem in V. 13 gegebenen Hauptgedanken. Dieser selbst aber wird am sichersten aus dem Zusammenhange erschlossen, wie denn überhaupt der ganze Gedankengang dieses Buches bei der sich oft geltend machenden Unbestimmtheit wichtiger Worte und Wortgefüge Licht bringen mufs.

Das Leiden hat bewirkt, dafs Job sich für einen von Gott in feindlichem Zorne Verfolgten hält (vgl. oben S. 86) und mit einer leidenschaftlichen Erregtheit und heftigen Kritik des göttlichen Vorgehens Gott in die Schranken fordert zu einer gerichtlichen Untersuchung seiner Sache. So viel wirkt indessen der respektvolle Glaube immer noch, dafs Job sich für gerettet erachtet, sobald sein Thun und Lassen nach dem gewöhnlichen Mafsstabe von Gott beurteilt wird. Die Idee des vor allem gerecht waltenden Gottes steht immer noch hoch im Geiste Jobs (vgl. 7, 8; 7, 21; 10, 7; 13, 16); er kann und will nicht glauben, dafs er ohne gerechtes und des Menschen Armseligkeit berücksichtigendas Urteil für immer verstofsen sein soll. Indessen rückt ihm der Tod unaufhaltsam nahe, und eine Wiederkehr ins Erdenleben ist ausgeschlossen. Mit natürlicher Notwendigkeit richtet sich nun sein Blick in das Jenseits, in den traurigen Scheol (einen andern Zustand kennt er noch nicht). Es regt sich der Wunsch: Möchte mir, wenn es ja nun hier nicht geschehen soll, doch wenigstens im Scheol[1] vergönnt sein, dafs Gott sich meiner in Gnaden erinnert. So-

[1] Demnach liegt auf dem Worte Scheol ein besonderer Nachdruck; daher die Inversion V. 13, durch welche dieses Wort an die Spitze gestellt wird.

bald ihm das in Aussicht gestellt würde, wäre er seines endlichen Glückes so gewifs, dafs er gern bis dahin die Leiden und den Strafzustand in der Unterwelt ertragen würde[1]. Da er sich aber jetzt als einen vom Zorne Gottes Verfolgten ansieht, so bittet er, dafs der Zorn sich legen möchte, wenn er im Scheol sein werde.

Es ist also direkt blofs gesagt, dafs Job eine Rechtfertigung und Aussöhnung mit Gott im Jenseits wünscht, und dafs diese ihn beglücken würde. Für wie naheliegend er die Möglichkeit einer solchen Aussöhnung nach dem Tode hält, ist nicht gesagt, ebensowenig als eine ganz sichere Hoffnung Jobs in dieser Richtung ausgedrückt wird: die Worte besagen den blofsen Wunsch, dessen Erfüllung neues Leben und Glück herbeiführen würde. Es ist aber immerhin mit diesem ernst gemeinten Wunsche die Möglichkeit seiner Erfüllung behauptet, und das ist ein bedeutsamer Fortschritt in der Eschatologie des Buches. Dabei ist als selbstverständlich die Existenz der Seele im Scheol als eines des göttlichen Rufens gewärtigen und der Einwirkung göttlicher Gnade zugänglichen Einzelwesens vorausgesetzt (vgl. S. 115, 4). Es bedeutet demnach diese Stelle das Pochen des Glaubens an den Pforten des Scheol, um für die gefangene und neuer Belebung fähige Seele Auslafs zu begehren.

VI. Die Idee der jenseitigen Vergeltung im Buche Job.

Vorerst eine aufräumende Bemerkung. Überzeugend klar und allseitig ist im ersten Teile des Gedichtes von Job dargethan, dafs im diesseitigen Leben, vom Augenblicke der Geburt des Menschen bis zu dem Momente, wo er an die Pforte der Ewigkeit gelangt, sehr oft der Böse die verdiente Strafe und der Gute den verdienten Lohn nicht erhält. Dieser Nach-

[1] Auch wenn man in V. 15[a] „Rufen“ und „Antworten“ wie in 13, 22 vom Vorladen und Antwortgeben vor Gericht auffafst (welche Auffassung aber durch das zweite Versglied abgelehnt wird), so bleibt doch immer noch in der Idee Jobs mit der Rechtfertigung vor Gott auch die Begnadigung und Beglückung verbunden.

weis bildet eben einen grofsen Bestandteil von Jobs Reden, ein von ihm oft gebrauchtes Argument, durch welches das Bewufstsein seiner Gerechtigkeit sich geltend macht und seinem Leiden das Brandmal schwerer Sünden zu nehmen sucht. Nun sollte man erwarten, dafs auch die befriedigende positive Antwort nicht ausbleiben würde: wo im Diesseits die volle Vergeltung fehlt, da findet sie im Jenseits statt. Allein vergebens würde man diese oder eine mit ähnlicher Klarheit und Bestimmtheit ausgedrückte Antwort desselben Inhaltes im ganzen Buche Job suchen. Statt ihrer folgt die Anweisung: „Gottes Furcht ist Weisheit und Böses meiden Einsicht“ (28, 28).

Dieser Umstand hat zu der Ansicht geführt, weder dem Job noch seinem Dichter sei die jenseitige Vergeltung bekannt gewesen; hätte letzterer sie gekannt, so hätte er sie auch in der poetischen Darstellung verwerten müssen, womit „Not und Zweck des Buches“, also die Verwicklung der dramatischen Handlung, überflüssig geworden wäre (vgl. S. 26 f.). Man könnte nun die Vertreter dieser Auffassung eben auf Grund ihrer eigenen Voraussetzung, dafs nämlich der Verfasser für die Auffassung des Leidens bedeutungsvolle Wahrheiten, die er für die Entwicklung der poetisch dargestellten Handlung nicht verwertet, auch nicht gekannt hat, in Verlegenheit bringen durch folgende Frage. Wenn Jobs Not und Versuchung schon mit der Erkenntnis der jenseitigen Vergeltung unvereinbar ist, dann ist sie noch weniger vereinbar mit der Erkenntnis, dafs seine und des Gerechten Leiden überhaupt Prüfungen Gottes sind, die mit dem göttlichen Zorne nichts zu thun haben. Der Dichter hatte diese Erkenntnis, wie der Prolog beweist. Warum läfst er nun „Not und Zweck“ seines Gedichtes diese so wichtige Wahrheit gänzlich ignorieren? Die Vergegenwärtigung des nächstliegenden Problems des Gedichtes giebt allein Auskunft über den Mafsstab des Dichters beim Hineinziehen religiöser Wahrheiten in seine Darstellung. Es kommt dem Dichter vor allem darauf an, einen Mann darzustellen, auf dessen Seele sich die ganze

Wucht menschlichen Leidens wirft, um ihn von Gott zu trennen (1, 11; 2, 5)[1]. Deshalb läfst er das Leiden in einer Beleuchtung erscheinen, dafs es gegen Gottes Liebe und Gerechtigkeit zeugt, das Gefühl der Gottverlassenheit im Leidenden erzeugt und somit den höchsten Grad menschlichen Leidens erreicht. Die Folge ist, dafs Job Gott für seinen unversöhnlichen Gegner anzusehen und sich von ihm loszusagen versucht wird. Den Kampf dieser Versuchung mit dem Glauben darzustellen, liegt nun in der Absicht des Dichters. Dieser Kampf mufs dahin auslaufen, dafs entweder dem Leiden der gottentfremdende Charakter genommen oder aber der Glaube erschüttert wird. Die Erkenntnis der jenseitigen Vergeltung kommt hierbei nur soweit in Betracht, als sie notwendig und geeignet erscheint, um dem Leiden die gegen Gott wirkende Beleuchtung zu nehmen. Da ist nun zu sagen, dafs auch ohne den ausdrücklichen Gedanken an die jenseitige Vergeltung dem Leiden diese gefährliche Beleuchtung genommen werden kann, nämlich durch den Gedanken an Gottes Allmacht, Weisheit und Güte, und dafs dieser Ausweg in Versuchungen der Leidenden überhaupt, wo zugleich auch ein Schuldbewufstsein zu drücken pflegt, der leichteste, trostreichste und vollgültigste ist, weshalb er auch vom Dichter gesucht und gefunden wird. Wo einmal die Frage so steht — sei es dafs pharisäische Freunde sie hervorrufen, sei es dafs das Bewufstsein begangener Sünden sie dem Leidenden aufdrängt —: Ist Gott mir freundlich oder feindlich (als Rächer) gesinnt?, würde es im allgemeinen wenig helfen zu wissen, was Gott seinen Lieblingen vorbehalten hat.

Damit ist nicht ausgeschlossen, dafs sich deutliche Spuren des Glaubens an die jenseitige Vergeltung im Buche finden. Nach dem eingangs Gesagten mufs ja Job diesen Glauben gehabt haben. Derartige Spuren zu suchen und auszulegen lehrt

[1] Reufs, Gesch. der heil. Schriften A. Test. § 236: „Die erstaunlich grofsen Zahlen sind absichtlich gewählt, Reichtum und Unglück im Superlativ geschildert, damit jeder wirklich vorkommende Fall, der geringere Proportionen aufweist, darunter subsumiert werden könne."

kein geringerer als der Heiland selber, indem er (Luk. 20,37—38) nachweist, dafs „Moses in der Erzählung vom Dornbusch die Auferstehung der Toten beweise, indem er den Herrn den Gott Abrahams und den Gott Isaaks und den Gott Jakobs nenne; dafs aber Gott den Lebenden angehöre und nicht den Toten; der Toten Gott ist er aber nicht, sondern der Lebenden".

Dafs die innere und äufsere Not Jobs grofs ist, beweisen seine vielen und rührenden Klagen. Dazwischen hindurch leuchtet, bald mehr bald weniger hell, der Glaube an Gott, der das mifshandelte Geschöpf nicht für immer verstofsen kann und will. Bald schimmert dieser Glaube in der Vorstellung der göttlichen Liebe, die das Geschöpf eines Tages suchen wird (7, 21), bald tritt die Vorstellung der über alles erhabenen Gerechtigkeit Gottes mehr in den Vordergrund.

Job fleht Kap. 6 um baldigen Tod:

> Gefiel's doch Gott, mich zu zermalmen,
> Streckt' er die Hand doch aus, mich abzuschneiden!
> Es wäre dann[1] ein Trost für mich,
> Ich freute mich trotz schonungslosem Schmerz,
> Dafs nie verleugnet ich des Heiligen Gebot (6, 9—10).

Also auch im Augenblicke des Todes ist es für Job ein Grund zu höchster Freude, dafs er bis zuletzt die Sünde gemieden hat. Ähnlich verwahrt er sich (27, 3 ff. und Kap. 31) feierlich dagegen, dafs er, solange noch ein Atemzug in ihm, ein Unrecht oder eine Lüge begehen soll. Jene Freude am Guten und diese Festigkeit im sittlichen Streben ist bei dem einem baldigen Tode mit Verlust seiner Ehre unrettbar Verfallenen[2] nicht möglich ohne die Erkenntnis, dafs die Sittlichkeit mit ihrer Pflicht und Macht über den Tod hinausreicht[3].

[1] עוֹד (= dann) bezeichnet hier den Augenblick des Todes. Patrizi l. c. p. 273 läfst den auf den Tod folgenden Zustand dadurch bezeichnet werden (= nach meinem Tode) und sucht daraus einen Beweis zu ziehen für den Glauben Jobs an ein selbstbewufstes und empfindendes Leben nach dem Tode.

[2] Für einen dem Tode unentrinnbar Verfallenen hält sich Job, wie er oft gesteht: 7, 8; 10, 20; 14, 19 f.; 16, 18; 17, 15—16; 23, 14; 31, 23.

[3] „Die Herrschaft des Sittengesetzes bis zum letzten Moment ist ein Beweis, dafs der Tod dessen innere und äufsere Verwirklichung in

Andere Gedanken des Buches bewegen sich in der nämlichen Richtung. Job bittet, Gott möge doch seine Sünde (kleinere Fehler) hinwegnehmen und verschwinden lassen:

Hätt' ich gesündigt, was thät' ich, Menschenspäher, dir?...
Warum nimmst meine Sünde du nicht weg
Und lässest mir nicht hingehn meine Schuld?

und fügt als Grund zu dieser Bitte bei:

Denn bald werd' ich im Staube liegen:
Du wirst mich suchen, und ich bin nicht mehr
(7, 20—21; vgl. 7, 8).

Zunächst vergleiche man zu dem Ausdrucke „ich bin nicht mehr" 1 Mos. 42, 13. 32. 36, wo auch von Joseph gesagt wird: „Einer ist nicht mehr", obgleich doch Jakob (1 Mos. 37, 35) „gramerfüllt zu seinem Sohne in den Scheol hinabsteigen will". Ebenso Jer. 31, 15: „Rachel weint über ihre Söhne..., denn sie sind nicht mehr", während gleich im folgenden V. 16 deren Rückkehr aus dem Lande des Feindes verheifsen wird, mag dies nun Scheol oder das Exil sein. Das Sein der irdischen Lebewesen wird den Toten nicht zuerkannt; dafs diese kein Sein haben, ist damit nicht gesagt. Job also wünscht, dafs seine Sünden ihm deshalb möchten vergeben werden, weil er bald sterben werde. Es widerspricht der von Job hier und anderswo ausgedrückten Voraussetzung, wenn

dem Charakter und in der äufseren Schicksalsordnung nicht hinfällig macht. Dafs die Heiligkeit des Charakters und die Gerechtigkeit des Schicksals hienieden nicht erreichbar ist, bedarf keiner Erwägung; dafs sie verpflichtendes Ziel alles sittlichen Strebens ist bis zum Tode, bezeugt das Gewissen." Dafs ein Job sich dieser Unfähigkeit des Todes, die Verwirklichung der Gerechtigkeit im eigenen Charakter und in der Gestaltung des Schicksals hinfällig zu machen, wohl bewufst war, beweist aufser der eben erwähnten Freude (6, 10) und Festigkeit (27, 3—4) das Siegesbewufstsein, mit welchem er, wenn Gott richtet, die Anklageschrift seiner Gegner wie eine Insignie auf seiner Schulter tragen und wie eine Krone sich umwinden will, um im Bewufstsein seiner Unschuld wie ein Fürst in die Gottesnähe zu treten (31, 35—37). Er hat nur eine Angst: es möchte ihm dieses Gericht versagt bleiben; sowie sie beseitigt wird, hört Job auf, über Krankheit, Not und Tod sich zu beunruhigen.

man sagt, Job wünsche weiter nichts, als dafs Gott ihn recht bald rechtfertigen möge, weil sonst der Tod dazwischen käme, wo es zu spät sein werde. Job wünscht den baldigen Tod; von Rechtfertigung sagt er hier gar nichts. So kann denn der angeführte Grund, weshalb Gott ihm vor seinem baldigen Tode Verzeihung gewähren soll, nur dann einen vernünftigen Sinn haben, wenn Job voraussetzt, dafs dem mit Sünden und Gottes Zorn beladenen Menschen im Jenseits Schlimmeres bevorstehe wie den andern.

Ein Flüchten zu der Gerechtigkeit Gottes, das ihm mehr wert ist als das Fernhalten des Todes, enthält 13, 15—16:

> Siehe, töten wird er mich, ich harre seiner[1],
> Nur meine Wege will ich ihm ins Angesicht beweisen.
> Schon das ist mir zum Heile,
> Dafs Frevler ihm vors Angesicht nicht kommen.

Gottes Gerechtigkeit ist derart, dafs Frevler nicht vor sie hintreten wollen; Job aber will dies: es ist ihm mehr wert als die Erhaltung seines Lebens. Das könnte nicht sein, wenn ihm nicht die Idee vorschwebte, dafs Gottes Gerechtigkeit in allen Fällen und über die irdischen Zufälligkeiten hinaus waltet und sich Geltung verschafft.

Die wiederholte Appellation des Glaubens an Gottes Gerechtigkeit und Liebe lenkt bei dem gänzlichen Schwinden seiner Hoffnung fürs Diesseits seinen Blick ins Jenseits, und so entsteht der Wunsch, es möchte nach dem Tode Rechtfertigung vor Gott und Begnadigung erfolgen (14, 13—17). An dieser Stelle ist der eschatologische Inhalt der Aussage Jobs ein reicher: Gott sehnt sich nach dem im Dunkel des Scheol schmachtenden Geschöpf, ruft ihm; in heller Freude wacht dieses auf und findet in der Aussöhnung mit Gott ein Glück, in dessen Erwartung es alles Leiden der Erde und

[1] Hier ist nicht viel Unterschied, ob man das Kethib אִיחַל oder das Qerê יְחַל nimmt. Im ersteren Falle heifst es: „ich hoffe nicht", d. h. ich erwarte nichts Besseres als den Tod; im letzteren Falle legt der Zusammenhang den Sinn nahe: „ich harre seiner", d. h. ich bin darauf gefafst. In jedem Falle drückt Job aus, dafs er keine Aussicht auf Wiedergenesung hat. Die Vulgata giebt dem V. 15 einen ganz andern Sinn.

Unterwelt gerne erträgt. Aber die Art und Weise der Aussage ist hier eine schwache, modale, ungewisse: es ist möglich, es hängt von Gottes freiem Entschlusse ab. Das Gegenteil zeigt sich in der folgenden Rede Jobs (Kap. 16 und 17); der seine nachirdische Zukunft betreffende Inhalt seiner Rede ist ganz knapp, nämlich seine Rechtfertigung und Ehrenerklärung durch Gott ohne Erwähnung und ohne Ausschliefsung einer damit verbundenen Neubelebung und Beglückung. Aber die Form der Aussage ist eine bestimmte, feierliche, den Zweifel ausschliefsende.

Job betrachtet sich als einen schuldlos Getöteten, so sehr hat er die Hoffnung für das Diesseits aufgegeben:

16, 18: Bedecke, Erde, nicht mein Blut;
Und keine Ruhestätte finde mein Geschrei!

19: Auch jetzt sieh da, im Himmel meinen Zeugen
Und meinen Bürgen in der Höhe!

20: Zu Spöttern sind die Freunde mir geworden,
Zu Gott hin thränt mein Auge,

21: Auf dafs bei Gott er Recht dem Manne schaffe,
Dem Menschensohne gegen seinen Freund.

22: Denn wenig Jahre werden kommen,
Dann geh' ich einen Pfad, den ich nicht wiederkehre.

17, 1: Die Lebenskraft ist mir zerrüttet,
Und meine Tage sind erloschen,
Nur Gräber warten mein.

2: Fürwahr, nur Spötterei umgiebt mich,
Und mufs mein Aug' auf ihrem Hadern weilen.

3: O setz' ein Pfand, verbürge dich für mich bei dir!
Wer sollte sonst Gewähr mir leisten?

V. 16, 18 beweist, dafs Job selbst für den Fall seines Erliegens in der entehrenden Krankheit mit Bestimmtheit Anerkennung seiner Unschuld und Sühne des ihm geschehenen Unrechts hofft. Das ist die Rache, um welche sein Blut schreit. Die Rache und Sühne ist aber nicht denkbar ohne einen Rächer, und als solchen erblickt Job in V. 19 Gott selber, der schon jetzt Zeuge seiner Unschuld und des ihm

widerfahrenden Unrechts ist. Die Situation in V. 18 ist die nach dem bevorstehenden Tode Jobs. V. 19 bringt die Vorstellung des V. 18 innerlich begründend und vervollständigend zum Abschlusse: Job schreit nicht umsonst um Rache und ist auch jetzt, in seiner Verlassenheit, nicht ohne Rechtsschutz; der Rächer, der die Stimme des Blutes hören und ihr Sühne verschaffen wird, ist Gott, der jetzt schon Mitwisser seiner Unschuld ist. So enthält also V. 19 weder an und für sich noch im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden oder Folgenden die Andeutung eines sofortigen oder jedenfalls noch vor dem Tode eintretenden Einschreitens Gottes. Die beiden Verse 18 und 19 haben also den Sinn: Ganz gewifs wird Gott meine Unschuld bezeugen und mir Genugthuung verschaffen, auch nach meinem Tode; er kennt ja meine Schuldlosigkeit. Anerkennung der Unschuld Jobs und Genugthuung für das erlittene Unrecht, beides durch Gott und nach Jobs Tode erfolgend, läfst sich dies von einem mit klarem, ausgebildetem Gottesbegriff versehenen Geiste denken ohne die Vorstellung nachirdischer Existenz und Belohnung?

Im Anschlusse an diese hoffnungsstarke Vorstellung von dem zukünftigen Einschreiten Gottes kommt dem Job der Wunsch, dieser einst in Gerechtigkeit und Liebe zu seinen Gunsten auftretende Gott möchte doch den jetzt gegen ihn entbrannten Zornwillen Gottes zur Anerkennung seiner Unschuld bringen (16, 20 und 21) und bei diesem für ihn, d. h. für seine Schuldlosigkeit, Bürgschaft leisten (17, 3). So flüchtet Job von dem zornigen Gott der trüben Gegenwart zu dem liebevollen Gott der Zukunft, d. h. von dem Gott der Wahnvorstellung zu dem wirklichen Gott. Der Glaube ringt sich siegreich durch und verleiht ihm die Kraft zu gestehen, dafs, obwohl bei seinem unbegreiflichen Leiden „Rechtschaffene sich entsetzen, und der Unschuldige über den Ruchlosen aufgebracht wird, trotzdem der Gerechte“ (auch Job selber) „an seinem Wege festhält und, wer reiner Hände ist, noch stärker wird“ (17, 8—9). Man beachte hier die erhabene Gesinnung des Wortes, dafs der Fromme durch sein Leiden an Kraft

zunimmt, eine Höhe der Auffassung, die sicherlich über die nur Irdisches erkennende und berücksichtigende weit hinausragt.

VII. Das „Erwachen vom Schlafe".

Es dürfte hier am Platze sein, einen Rückblick auf die bisher gewonnenen Resultate der eschatologischen Untersuchung des Buches Job zu werfen, um sie mit parallelen Stellen der Psalmen und Propheten zu vergleichen und dadurch die Grundlage zu der folgenden Ermittlung über das Jenseits zu legen.

Die Lage, in die der Verfasser den Job versetzt, ist derart, dafs Job mit dem Diesseits in jeder Beziehung fertig ist und abgerechnet hat; vom irdischen Leben erwartet er absolut nichts mehr; all sein Sinnen und Verlangen, falls er nicht verzweifelnd Gott und sich selbst aufgiebt, konzentriert sich auf das, was nach dem Tode erfolgen kann und soll. Drei trostreiche Ergebnisse stellen sich da heraus: 1. der Abschlufs der sittlichen Entwicklung des Gerechten ist von der göttlichen Gerechtigkeit ins Jenseits verlegt; 2. eine Rechtfertigung und Beglückung des im Scheolzustande befindlichen Geschöpfes ist möglich; 3. bei Gott wird das Verlangen nach schliefslicher Begnadigung seines Dieners vorausgesetzt. Es sind das verhältnismäfsig wenige Wahrheiten, aber sie sind völlig gesichert und enthalten die Keime zu einer durchaus befriedigenden Eschatologie.

Eine Umschau nach ähnlichen Offenbarungen anderer Bücher bestärkt diese Auffassung und giebt neues Licht. Zunächst läfst sich der Nachweis führen, dafs nach den heiligen Büchern Israels der Scheolzustand nicht für alle gleich war. Während, wie oben gezeigt, für alle Scheolbewohner jede Aussicht auf Rückkehr ins Erdenleben ausgeschlossen ist, ergiebt sich ein bedeutender Unterschied zwischen Guten und Bösen daraus, dafs letztere für immer der Trostlosigkeit des Scheol verfallen. Ps. 49, 15: „Wie Schafe werden sie zur Unterwelt getrieben; der Tod weidet sie ab" (ihr Zustand ist

also der eines beständigen Sterbens); „und es triumphieren über sie die Gerechten am Morgen, und jener Gebilde ist zum Verzehren des Scheol fern von ihrer Wohnstätte.“ Mag man auch das „Triumphieren der Gerechten am Morgen“ interpretieren, wie man immer will, so besteht doch kein Zweifel, dafs vom Todeszustand der Frevler die Rede ist, und der Untergang der Bösen im Scheol als ein endloser dargestellt wird. Dem entspricht auch die Schilderung bei den Propheten, die den Gottlosen und Gewaltthätigen eine besonders strenge Art der Aufbewahrung im Scheol oder eine nie endende Haft androhen. Is. 24, 22: „Und sie werden gefesselt in Bündel und eingesperrt in der Grube und eingeschlossen im Kerker, und nach vielen Tagen werden sie aufgesucht“ (zum Gerichte). Ebd. 26, 14: „Die Toten werden nicht leben, die Refaim nimmer auferstehen; solcher Art hast du heimgesucht und sie vernichtet und hast untergehen lassen jedes Andenken an sie.“ Is. 66, 24: „Und sie werden hinausgehen und schauen die Leichen der Männer, die von mir abtrünnig geworden sind; denn ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer nicht erlöschen, und sie werden ein Abscheu sein für alles Fleisch.“ Mit derartigen Bildern ist die eigentliche Höllenstrafe klar genug bezeichnet. Jer. 51, 39: „In ihrer Hitze stelle ich ihnen vor ihren Trank (Zornwein) und mache sie trunken, dafs sie aufschreien und schlafen ewigen Schlaf und nicht mehr erwachen.“ Ebenso Jer. 51, 57. Ezechiel rechnet es als eine besondere Art der Strafe im Scheol an, „zu liegen bei den Unbeschnittenen“, „deren Sünden an ihren Gebeinen kleben“, d. h. in das Grab und durch dieses in den Scheol mit hinabsteigen (Kap. 32).

Im Gegensatze zu diesem besonders harten Scheollose der Bösen nennt Job (14, 13) die Existenzweise des Guten im Scheol ein „verwahrt und geborgen werden durch Gott“, ein „Harren auf den erlösenden Ruf Gottes“; sie ist also mehr eine Wartezeit als eine Strafhaft. Ähnlich ist wohl Is. 26, 20 unter „deinen Kammern“ (in Übereinstimmung mit Spr. 7, 27 „penetralia mortis“) der Scheol zu verstehen, was auch durch

V. 21, wo von dem Eintritt des göttlichen Strafgerichtes die Rede ist, sehr empfohlen wird. Mit dieser Auslegung ist es immer noch ermöglicht, den V. 20 typisch vom Exil zu verstehen. Es ist also Is. 26, 20—21 eine vollständige Parallele zu Job 14, 13: „Geh, mein Volk, komm in deine Kammern, schliefs deine Thüre hinter dir zu, verbirg dich einen kurzen Augenblick, bis dafs vorübergeht der Grimm.“ [1] Somit existierte die feste Erwartung, dafs für die Guten ein Ende des Scheolzustandes eintreten werde. Diese Erwartung begegnet uns ebenso in Ps. 49, 16: „Doch Gott wird meine Seele erlösen aus der Hand Scheols; denn er wird mich nehmen.“ Wie aus V. 15 und 18 unzweideutig erhellt, spricht der Sänger von dem Unterschiede zwischen reichen Frevlern und verfolgten Unschuldigen im Todeszustande, wobei er zweimal (V. 11 und 19) voraussetzt, dafs das Glück der Gottlosen bis zum Tode dauert. Demnach bezeichnet das „Triumphieren der Frommen am Morgen“ in V. 15 den Jubel bei der Auferstehung, ganz im Parallelismus zu Job 14, 15: „Du würdest rufen, und ich dir Antwort geben.“ Eine weitere Parallele findet sich bei Jeremias Kap. 31, wobei festzuhalten ist, dafs das Exil vielfach von den Propheten als Zustand des Todes, die Rückkehr als Auferstehung von den Toten dargestellt wird (Ez. Kap. 37): Tod und Auferstehung sind die Typen, Exil und Rückkehr die Antitypen, unter denen oft genug zugleich auch das messianische Reich mit bezeichnet wird. Das hindert jedoch nicht, aus dem Litteralsinn solcher Stellen die Eschatologie nicht blofs des Volkes, sondern auch des Einzelnen zu erschliefsen. Jeremias also läfst die klagende Rachel auftreten: „Rachel weint über ihre Söhne, will sich nicht trösten lassen über ihre Söhne, denn nicht sind sie mehr“ (V. 15). Die Söhne werden als Tote beklagt: diese Toten-

[1] In ähnlichem Sinne dürften wohl auch Hab. 3, 16—18 zu erklären sein. In V. 16 schildert der Prophet die Wirkungen des Hereinbrechens des Strafgerichtes auf sein Leibesleben, er geht ein in Verwesung und Grabesruhe. In V. 18 wird dann das Frohlocken in der Erlösung durch Gott geschildert: also die Befreiung vom Todeszustande.

klage ist der Typus für die Klage Jerusalems um die Exilierten. Im folgenden V. 16 erfolgt nun als Antwort die Heilsverkündigung: „So spricht der Herr: Halte zurück deine Stimme vom Weinen und deine Augen von Thränen; denn Lohn ist deiner Arbeit, spricht der Herr, und sie kehren zurück aus dem Lande des Feindes.“ Typus und Antitypus berühren sich hier so nahe, dafs sie nicht mehr zu unterscheiden sind; die Vorstellung von der Auferstehung der Toten aber ist die selbstverständliche Ergänzung und Vollendung des Gesamtbildes: die als tot Beklagten erstehen zu neuem Leben.

Dieses Erstehen zu neuem Leben wird öfters als ein Erwachen vom Schlafe bezeichnet, wobei auch als Zeitpunkt der Morgen oder das Morgenrot angegeben wird. So Ps. 49, 15—16 (oben), ferner Ps. 17, 15: „Ich aber in Gerechtigkeit werde schauen dein Antlitz, werde mich sättigen beim Erwachen an deiner Gestalt.“ Durch die Bestimmung „beim Erwachen“ ist Bezug genommen auf einen Schlaf, der nach der landläufigen Vorstellung (Job 3, 13; 14, 12. Jer. 51, 39. 57. Ez. Kap. 32) nur den Tod bezeichnen kann[1]. Is. 26, 19 (oben S. 23) dasselbe Bild von der Auferstehung der Toten beim Morgentau in noch bestimmteren Ausdrücken, zugleich Typus der Restitution aus dem Exil; ein solcher Typus wäre völlig unbrauchbar, wenn er nicht im Litteralsinn eine all-

[1] Es liefse sich der Einwand erheben: versenkt werden in Finsternis oder Nacht ist den Israeliten soviel als schweres Leid haben oder der Macht beraubt werden; vgl. Klagel. 3, 2: „er versetzte mich in Finsternis, und es ist kein Licht“; Is. 47, 5: „geh ins Dunkel, Tochter der Chaldäer“ (Babylon): also ist auch das Erwachen am Morgen oder aus dem Schlafe zu erklären als Beendigung der Leidensnacht. Letzteres ist ja auch thatsächlich der Fall in Ps. 3, 6 und 30, 6. Dagegen bezeichnet Klagel. 3, 2 im Zusammenhange mit V. 53—55 bestimmt das Versetztsein ins Dunkel des Scheol, ebenso Is. 47, 5 im Vergleiche mit 14, 9 ff. Auch in Ps. 30, 4 vergleicht der Sänger seinen Zustand mit der traurigen Lage eines Scheolbewohners. Man kann deshalb sagen: die Trostlosigkeit des Scheolzustandes und die Freude bei der Befreiung aus dem Scheol war in Israel so allgemein anerkannt, dafs man sie metaphorisch als Ausdruck für Beginn und Ende irdischer Not verwandte. In diesem Sinne 1 Kön. 2, 6. Tob. 13, 2: „Der Herr führt zum Scheol und wieder zurück.“

gemein bekannte Vorstellung enthielte. Auch die Erwähnung der „Heilung beim Licht der Morgenröte“ (Is. 58, 8), verglichen mit der Verheifsung in V. 11, dürfte aufser dem irdischen Lohn auch einen nachirdischen bezeichnen. Besonders interessant ist Jer. 31, 26, eine dunkle Stelle, auf die durch die angezogenen Vergleiche neues Licht fallen dürfte. Nachdem der Prophet die messianische Restitution und Vereinigung von Ephraim und Juda in einer Sprache geschildert, die an Erhabenheit derjenigen des Isaias nahesteht, schliefst er: „Darob erwachte ich und schaute, und mein Schlaf war süfs für mich.“ Unter „ich“ ist weder der Herr zu verstehen noch mit der Vulgata das Volk, sondern eben der Prophet. Unbeholfen und dürftig erscheint die Erklärung: der Prophet erwacht aus seinem prophetischen Traume; dann sieht er, d. h. läfst das Gesehene an seinem Geiste nochmals vorüberziehen, und es ist ihm süfs. Man sollte doch eher annehmen, dafs das Schauen erst recht in der Ekstase stattfindet, ebenso wie die süfse Empfindung. Aufserdem ist im Vorhergehenden keine Spur davon zu finden, dafs das Geschilderte ihm als Traumbild erschienen sei. Es liegt nach Jeremias' Ausdrucksweise (51, 39. 57) viel näher, unter dem Schlafe den Todeszustand und unter Erwachen die Auferstehung zu verstehen. Dann schliefst der Satz das Vorhergehende würdig ab: nach dem Eintritt der Erlösung ersteht auch der Prophet zu neuem Leben und Schauen der Herrlichkeit, und in der Hinordnung auf dieses Endziel ist der Tod ihm süfs — eine vollständige Parallele zu Job 14, 14: „Alle Tage meiner Dienstzeit wollt' ich (im Scheol) harren, bis meine Ablösung gekommen wäre.“ [1]

Ist es nun zu weit gegangen, wenn man im Zusammenhalte mit obigen Stellen Klagel. 3, 23: καινὰ εἰς τὰς πρωΐας,

[1] Dahler und Eichhorn erklären in diesem Sinne die Stelle: „Könnte ich, um dies zu schauen, einst erwachen, süfs wäre mir dann mein Schlaf (Todesschlaf).“ Man kann nicht mit A. Scholz (Commentar zum Buche d. Propheten Jeremias. Würzburg 1880) sagen, dafs diese Erklärung wesentliche Begriffe in den Satz trage und sprachlich unmöglich sei (S. 370).

πολλὴ ἡ πίστις σου, von der Begnadigung bei Beendigung des Scheolzustandes versteht? Zunächst ist aus V. 53—55 klar, dafs der Klagende seinen Zustand als den eines in Scheol Versetzten schildert; folglich wird er auch die glückliche Wendung seines Zustandes als ein Erwachen vom Todeszustande erhoffen, mag nun dieses Erwachen wörtlich oder bildlich zu verstehen sein. Sodann tritt hinzu die Bedeutung der Glosse der LXX in V. 22: μῆνας εἰς τὰς πρωΐας ἐλέησον κύριε, ὅτι οὐ συνετελέσθημεν, wo man geneigt ist, unter τὰς πρωΐας den aus Ps. 17, 15; 49, 15 und Is. 26, 19 bekannten Auferstehungsmorgen zu verstehen. Ferner erinnert V. 23: καινὰ εἰς τὰς πρωΐας an Is. 48, 19: „Siehe, ich thue Neues“; 48, 6: „Ich habe dir zu hören gegeben, was neu ist von jetzt ab“; Jer. 31, 22: „Neues hat der Herr geschaffen im Lande“, — wo allemal die Auferstehung aus dem Exil und der Eintritt der Erlösung bezeichnet wird. „Neu“ in Verbindung mit „Morgen“ scheint also auf ein Jenseits des Scheol zu deuten.

Die angeführten Stellen und Vergleiche geben auch sichere Auskunft über die Frage, ob eine Begnadigung des dem göttlichen Strafzorne Verfallenen im Scheol als möglich gedacht wurde. Nach allem, was im Alten Testamente von der Unterwelt geglaubt wurde, ist diese Frage entschieden zu verneinen. Wenn auch, wie oben gezeigt, im Scheol ein Unterschied bestand zwischen Guten und Bösen sowohl bezüglich der Art der Aufbewahrung als auch namentlich bezüglich der Dauer der Strafhaft, so ist doch auch im günstigeren Falle der Aufenthalt im Scheol ein derartiger, dafs keine Gnade und kein Glück in ihm zu finden ist. Daraus ergiebt sich die notwendige Folge, dafs jeder Gnadenerweis Gottes an den Verstorbenen eine Befreiung vom Scheol, d. h. eine Auferstehung in sich schlofs, mag es sich nun, wie bei Job, um eine Rechtfertigung nach dem Tode gehandelt haben, oder, wie bei den Propheten, um die Begnadigung eines dem göttlichen Zorne verfallenen Volkes. „Das Wesentliche ist“, wie Schwally[1] mit

[1] Das Leben nach dem Tode etc. S. 112.

Recht bemerkt, „demnach nicht die Auferstehung (zu einem neuen Leben), sondern die Rechtfertigung“ (resp. Begnadigung). „Die Auferstehung kommt nur als unumgängliche Voraussetzung derselben in Betracht. Sie erscheint als das Postulat der Gerechtigkeit Gottes und der sittlichen Persönlichkeit; sie ist also ethisch motiviert.“ Demnach enthält Job 14, 13—15 keimartig und versuchsweise alles, was 19, 25—27 in voller Entfaltung und Bestimmtheit aussagt.

VIII. Die Idee der Auferstehung im Buche Job.

Die bekannte Stelle 19, 23—27 ist eine sehr umstrittene. Arbeiten darüber liegen in Menge vor[1], ältere und neuere, und je länger der Streit über die Auslegung des Jobschen Orakels dauert, desto weiter gehen die Meinungen auseinander. Bei der formellen und inhaltlichen Dehnbarkeit einiger wichtigen hebräischen Worte dieser Stelle sind es weniger die Gesetze der Etymologie und Grammatik als die Auffassung des ganzen Buches und seines Inhaltes, welche bei vielen in der Beurteilung von 19, 23—27 den Ausschlag giebt. Der Vulgatatext gestattet keinen Zweifel, indem er die Auferstehung sehr klar ausspricht. Anders aber der hebräische Urtext, und doch ist anzuerkennen, dafs auch dieser, wenn man ihn unverändert läfst, wenigstens ein Doppeltes besagt: a) dafs Job in V. 25 auf sein Gestorbensein hinweist; b) dafs er in V. 26 und 27 von einem nachirdischen Schauen Gottes spricht[2]. Zunächst wird der Wortlaut, sodann die Bedeutung des Zeugnisses zu betrachten sein.

a) Übersetzung und Worterklärung.

19, 23: O dafs doch meine Worte aufgeschrieben würden,
O dafs in Schrift sie eingezeichnet würden!

24: Mit Eisengriffel und mit Blei
Auf ewig in den Fels gehauen würden!

25: Ich weifs ja, mein Erlöser lebt,
Zuletzt wird auf dem Staub' er sich erheben.

[1] Atzberger a. a. O. S. 16. [2] Dillmann a. a. O. S. 179.

26: Und danach wird mit meiner Haut umgeben dieses,
Und werde ich aus meinem Fleische Gott erschauen.

27: Ich selber werde ihn erschauen mir zu gut,
Mit meinen Augen sehn und nicht entfremdet mehr.

1. Bei der folgenden Worterklärung können nur die wichtigeren und besonders strittigen Ausdrücke berücksichtigt werden, indem bezüglich der übrigen auf die Kommentare verwiesen werden darf[1].

V. 25. גֹּאֲלִי = Anwalt, Befreier, d. h. derjenige, welcher wegen der Verwandtschaft das Recht und die Pflicht hat, für einen andern einzutreten, um ihn loszukaufen, ihm zu seinem Rechte zu verhelfen oder ihn für geschehenes Unrecht zu rächen, als Rächer oder Sachwalter, „der mein Recht wahrt". Es ist bemerkenswert, dafs Gott hier dem Job ebenso wie in Kap. 16 als Verteidiger seines Rechtes und seiner Unschuld erscheint. Die allgemeinere Bezeichnung „Erlöser" deutet hier nicht so klar an, dafs es sich um Befreiung von einer (nach Jobs Ansicht) schreienden Rechtsunterdrückung handelt. — „Auf dem Staube" עַל־עָפָר könnte zwar, dem strengen Wortlaute nach genommen, bedeuten: „auf dem Erdboden", im Gegensatze zum Himmel. Allein diese Bedeutung hier anzunehmen (= Gott erscheint auf dem Erdboden) ist gegen den Schriftgebrauch, da sonst nirgendwo Gott „auf dem Staube sich erhebt", wenn er erscheint. Zudem „ist עָפָר zwar im Buche sehr gebräuchlich für Erde als Stoff und als Erzeugerin von Mineralien und Pflanzen oder als Staub, nicht aber als Erdboden oder Erde im Gegensatz gegen den Himmel; nur der Dichter von 41, 25 wagt einmal עַל־עָפָר für (auf Erden) ‚unter den Irdischen'; auch sonst kommt es so nicht vor" (Dillmann). Anderseits bedeutet עָפָר oft im Buche Job (7, 21; 10, 9; 17, 16; 20, 11; 21, 26) wie auch anderswo den Staub, in den der Leib im Tode gebettet oder selbst verwandelt

[1] Erschöpfend ist die Stelle erklärt bei Patrizi (De interpret. Script sacr. II, 237—253), Corluy (Spicilegium dogm.-bibl. I, 278—296), Knabenbauer (Commentar. in librum Job p. 247—257) und Dillmann (Hiob S. 171—179).

wird. Diese Bedeutung ist also hier anzunehmen, zumal da Job seinen nahen und unentrinnbaren Tod beständig vor Augen hat und gern darauf anspielt. (Vgl. S. 127 n. 2.)

Der schwierigste und zugleich wichtigste Vers ist 26[1]. Eine Auslegung, in welcher sich alles ganz glatt zusammenfügt und keine Schwierigkeit in Wort- oder Sacherklärung vorkommt, hat noch niemand gefunden. Hier sollen namentlich die Autorität der Übersetzungen und der Zusammenhang als mafsgebend in der Auffassung der an sich zweifelhaften Formen erscheinen. Vor allem kommt es auf die Bedeutung des Verbum נִקְּפוּ in der ersten Vershälfte an. Diese Form kann ebensowohl 3. pers. plur. pf. Niphal als Piel von נָקַף sein. Der Zusammenhang und die Bedeutung müfste also entscheiden, ob die Passiv- oder Intensivform zu nehmen ist.

[1] Merx erklärt zu 26[a] offen: „Das Hebräische ist mir unübersetzbar"; ähnlich Olshausen. Dillmann gesteht: „Es ist wahrscheinlich, dafs der Text verdorben ist. Aber aus LXX ist nichts Brauchbares zu entnehmen." Gestützt auf Merx 26[b] und LXX, und nachdem er 26[a] die Worte עוֹרִי in עֹרִי und נִקְּפוּ in נָקְפָה umgeändert hat, giebt Bickell V. 26 in diesem Sinne: Und nachher, wenn dieses alles aufgelöst, wird mein Zeuge kommen; und von dem Allmächtigen seh' ich dies (sc. meine Unschuld) = „läfst meine Unschuld schauen". G. Hoffmann ändert V. 26 נִקְּפוּ in נִקְּבוּ und übersetzt danach: „Dann würde nach meiner Haut dies ihn" (den Bluträcher vom Himmel) „herabklopfen, und ich, selbst aus dem Fleische geschieden, den Gott zeigen." Fürst (Hebr. und chald. Handwörterbuch, unter אַחַר): „Job 19, 26: und nach diesem (d. h. und dann) — meine Haut haben sie abgeschunden — und aus meinem Leibe (d. h. sinnlich) werde ich Gott (als גֹּאֵל) schauen" (S. 59, 3. Aufl.). Duhm (a. a. O. S. 102) „emendiert" V. 26[a], zieht das Verbum „aufstehen" aus V. 25 herüber und giebt den V. 26: „Und aufstehen wird ein anderer als Zeuge, und aufrichten wird er seine Zeichen; aufser meinem Leibe werde ich sehen Eloah." Erklärend fügt er dann hinzu: „Hiob selber aber wird als Geist, etwa wie Samuel (1 Sam. 28), aus der Erde steigen und eben als Geist Gott selber sehen." Volck a. a. O. S. 51: „Aber ich weifs: Mein Erlöser lebt, und hinterher wird er auf dem Erdboden auftreten, ja wenn meine Haut nicht mehr, also zerfetzt, und bar meines Fleisches werd' ich Gott schauen." Er läfst Job die Hoffnung aussprechen, „dafs er noch bei Leibesleben Gott schauen werde". — Aus dieser Aufführung der Autoren ergiebt sich alles andere eher als eine nennenswerte Übereinstimmung.

Nun findet sich aber gerade in Bezug auf die Bedeutung eine weitere Schwierigkeit dadurch, dafs der Stamm נָקַף in zwei unabhängigen Bedeutungen vorkommt: a) abschlagen, zerklopfen; b) herumgehen, kreisen. Die meisten Ausleger der neueren Zeit nehmen das Piel und die Bedeutung zerklopfen: „nach meiner Haut, die man abgeschlagen (zerklopft, zerfetzt hat)". Indessen ist das Niphal, als passive Form zum Hiphil von im Kal intransitiven Verben, an dieser Stelle nicht improbabel; von dem Kal des genannten Zeitwortes in der Bedeutung herumgehen, kreisen, bedeutet Hiphil herumführen, umgeben, Niphal umgeben werden. Nicht ganz zu verachtende Gründe scheinen für diese Bedeutung zu sprechen. נקף kommt als Verbum in der Bedeutung zerklopfen sonst nur an einer Stelle der Bibel vor (Is. 10, 34) und auch hier nicht im Piel, sondern im Niphal, und zweimal als Substantiv. In der Bedeutung herumgehen, kreisen dagegen kommt das Verbum achtzehnmal vor (fast nur im Hiphil), und zwar Job 1, 5 und 19, 6, und das dem Verbalstamm entsprechende Substantiv findet sich fünfmal[1]. Die Perfektform ist das perf. propheticum und drückt die Gewifsheit des zukünftigen Ereignisses aus. Das mit dem Verbum verbundene pron. demonstr. זֹאת, dieses, wäre als Subjekt anzusehen; öfters findet sich das Prädikat im Plural bei singularischem Subjekt, das einen Kollektivbegriff enthält (vgl. z. B. Ps. 119, 103). Das Pronomen dient in der genannten Auffassung zur Bezeichnung der Gesamtheit der durch die Krankheit unförmlich gewordenen Leibesglieder Jobs. — Viel gedeutet ist sodann אַחַר, indem diese Form bald als Präposition (nach), bald als Konjunktion (nachdem), bald als Adverbium (nachher) aufgefafst wird. In der oben gegebenen Übersetzung ist sie als letzteres genommen. Diejenigen, welche sie als Präposition erklären, lassen teils das pron. demonstr. (dieses) als accus. dazutreten und nehmen dann zwischen diesen beiden zusammengehörigen Worten einen Zwischensatz an („sie werden meine Haut zerschlagen");

[1] Vgl. Corluy l. c. p. 282. Knabenbauer a. a. O. S. 250 f.

oder sie erklären „nach meiner Haut“ und haben die Schwierigkeit, dafs man die Präposition „nach“ doch nur, wenn sie wie hier zeitlich aufgefafst wird, zu einem Nomen setzen kann, das irgendwie eine Dauer bezeichnet, z. B. nach dem Feste, nach der Krankheit; Haut bezeichnet aber doch nichts derartiges[1]. Man sagt, dafs, wenn die Adverbialbedeutung am Platze wäre, auf das Adverbium unmittelbar das Verbum folgen müfste, während an der in Betracht kommenden Stelle „meine Haut“ zwischen beide eingeschoben ist. Indessen finden sich Beispiele des Gegenteils genug (wie auch Gesenius anerkennt). Diese Inversion wird dann am ehesten vorkommen, wenn, wie hier עורי meine Haut (die so schmählich zugerichtete), ein Wort besonders nachdrücklich hervorgehoben werden soll.

Die erste Vershälfte von 26 lautet nach dieser Erklärung wörtlich also: „Und danach wird mit meiner Haut umgeben dieses.“ So erklären sie Pineda, Cajetanus, Aug. Steuch. Eugubinus, Patrizi, Corluy, Knabenbauer; im nämlichen Sinne (aber aktive Form) Leo Judas, Mariana und Le Hir. Für diese Übersetzung spricht zunächst a) die grofse Autorität des hl. Hieronymus (er giebt das Versglied im nämlichen Sinne, aber in etwas freierer Form: et rursum circumdabor pelle mea). Da er diese Stelle mehrmals dogmatisch verwertet und dabei emphatisch auf ihre Bedeutung hinweist („Resurrectionem corporum sic prophetat, ut nullus de eo vel manifestius vel cautius scripserit“)[2], so ist anzunehmen, dafs er der erkannten hohen Bedeutung entsprechenden Fleifs auf die Auffindung und Wiedergabe des wahren Sinnes verwendet hat. b) Der oben gegebenen Übersetzung ist auch das Targum günstig: „und nachdem meine Haut wiedergenesen ist“; mehr noch die syrische Übersetzung: „und über meine Haut ziehen sie dies herum“. c) Besonders wird sie durch den Kontext empfohlen. Im vorhergehenden V. 25 ist ja schon die Zeit

[1] Dillmann giebt selbst zu, dafs in diesem Falle der Ausdruck hart ist, meint aber, dies würde durch das folgende Verbum geändert.

[2] Ep. 53, n. 8; l. c. Ioan. hieros. n. 30.

bezeichnet, wo Jobs Leib zu Staub geworden ist. Es würde also einen Rückschritt des Gedankens bezeichnen, wenn Job in V. 26 auf die Zerstörung seiner Haut zu sprechen käme. Die Erwähnung dieser Thatsache wäre zudem an dieser Stelle wenigstens matt, weil ähnliches schon öfters und dazu noch anschaulicher gesagt wurde; der prophetischen Begeisterung der vorhergehenden Worte und der folgenden, die weit grofsartigere Begriffe darstellen, entspräche sie weniger. Übrigens ist ja Jobs Haut schon ganz zerstört (vgl. 7, 5; 19, 20 oben S. 79 f.).

In der zweiten Hälfte von V. 26 ist ganz besonders die Deutung von מִבְּשָׂרִי wichtig. Viele fassen das מִן dieser Zusammensetzung privativ auf und übersetzen: weg von meinem Fleische, ohne mein Fleisch, — „meines Fleisches bar". Andere indessen sind der Ansicht, in dieser Auffassung sei der Ausdruck an der sehr pathetischen Stelle, weil er die schon mehrfach erwähnte (14, 22; 17, 13—14) Trennung von Leib und Seele im Tode ohne neue Beleuchtung bezeichnet, eher hemmend als fördernd. Da es ferner unnatürlich sei, dafs man in V. 27 unmittelbar nach der emphatischen Versicherung „ich selber werde ihn erschauen" den Ausdruck „meine Augen werden sehen" nur als eine vom gewöhnlichen Sprachgebrauche hergenommene Variante für „ich selbst werde sehen" erklärt und auf diese Weise, wie man in V. 26 das Zerstörtwerden des Leibes zweimal ausgedrückt sein läfst, so auch in V. 27 eine Art Tautologie konstruiert in Bezug auf den Ausdruck des Sehens, so werde auch durch die Redewendung „meine Augen werden sehen" das Leibesleben vorausgesetzt. Sie nehmen daher מִן in der Bedeutung „von — aus" und übersetzen: „aus meinem Fleische". Diese Übersetzung scheint als die wahrscheinlichere vorgezogen werden zu können. Bei denjenigen, welche die erste Vershälfte in der oben begründeten Weise übersetzen: „und dann wird mit meiner Haut umgeben dieses" — ist die Übersetzung „aus meinem Fleische werde ich Gott sehen" konsequent; denn sie haben dann als sich im Gedankenparallelismus gegenseitig ergänzende

Versglieder: „mit meiner Haut“ und „aus meinem Fleische“. Diese letzte Wendung haben aber auch andere adoptiert, welche in der ersten Vershälfte entgegengesetzter Meinung sind und daher „Fleisch“ zu „Haut“ in einen dem Parallelismus nicht günstigen Gegensatz bringen („nach Zerstörung meiner Haut“ — „aus meinem Fleische werde ich Gott schauen“): so Schultens, Pareau, Rosenmüller, Umbreit, Welte, Carey, Zschokke, Pierik u. a. Aufserdem wird die in Frage stehende Redeform in der hier vertretenen Bedeutung („aus meinem Fleische“) erklärt von solchen, die sie von dem wiedergesundeten (Eichhorn) oder in Krankheit verharrenden Fleische verstehen (Fürst).

In V. 27 ist der Ausdruck זָר näher zu bestimmen. Das Wort kann bedeuten: ein anderer, Fremder, Feind, letzteres aber nur im nationalen Sinne (hostis). Da nun Job einerseits den Zusatz זָר לֹא als etwas besonders Freudiges hervorhebt, und anderseits sein gröfster Kummer darin besteht, dafs sich Gott von ihm zurückgezogen und nichts mehr von ihm wissen will, wie er sich vorstellt, so wird hier die Bedeutung: fremd, entfremdet, vorgezogen und der Ausdruck auf Job als Subjekt bezogen: er wird dann Gott nicht mehr fremd sein, sondern Freund.

2. Bei der ungemein grofsen Wichtigkeit der vorliegenden Stelle erscheint es angezeigt, noch weitere Momente in Erwägung zu ziehen, um die gegebene Übersetzung und Erklärung zu begründen. Schon oben (S. 24) ist eine stattliche Reihe von Vätern genannt, die den Job in Kap. 19 die Auferstehung klar und bestimmt aussprechen lassen; man könnte deshalb nicht ohne Grund sagen, dafs diese Auffassung diejenige der kirchlichen Tradition ist[1]. Hierzu kommt das Ansehen der alten Übersetzungen, in erster Linie (aufser der schon erwähnten Vulgata) die LXX. Wie dunkel diese auch an der in Betracht kommenden Stelle sprechen, so läfst sich doch am ehesten noch der Auferstehungsglaube aus der Über-

[1] Vgl. Atzberger a. a. O. S. 57.

setzung herausfinden. 25. Οἶδα γὰρ ὅτι ἀένναός ἐστιν ὁ ἐκλύειν με μέλλων ἐπὶ γῆς 26: ἀναστῆσαι τὸ δέρμα μοῦ τὸ ἀναντλοῦν ταῦτα· παρὰ γὰρ κυρίου ταῦτά μοι συνετελέσθη — „Ich weifs, dafs ewig ist, der im Begriffe steht mich zu erlösen, um auf der Erde zu erwecken meine Haut, die solches aussteht; denn vom Allmächtigen ist mir dies zu teil geworden." So der Codex Vaticanus. Der Codex Alexandrinus hat etwas abweichend ἀναστήσει δέ μου τὸ σῶμα τὸ κτλ., — „er wird meinen Leib auferwecken". Den LXX schliefst sich bekanntlich die Itala enge an. Das Targum ist oben schon einmal erwähnt: „Ich weifs, dafs mein Erlöser lebt, und hernachmals wird seine Erlösung über dem Staube" (sc. des verwesenen Leibes) „erstehen, und nachdem meine Haut wieder genesen ist, wird dies geschehen, und aus meinem Fleische werde ich wiederum Gott schauen."[1] Ähnlich die syrische Übersetzung: „Ich weifs, dafs mein Erlöser lebt, und am Ende wird er auf der Erde erscheinen, und über meine Haut ziehen sie dies herum und über mein Fleisch." Aus der Übersetzung des Theodotion ist (angeblich von Chrysostomus) folgende Stelle in der „Catena patrum graecorum" des Nicetas überliefert: ὁ ἀγχιστεύς μου ζῇ καὶ ἔσχατον ἐπὶ χώματος ἀναστήσει — „mein Retter lebt und wird zuletzt über dem Hügel sich erheben". Ein Rückblick auf diese Übersetzungen wird bestätigen, dafs, wenn sie auch in manchen Punkten abweichen, sie doch in der Hauptsache, auf die es hier ankommt, übereinstimmen: nämlich alle besagen bezüglich des vor allem wichtigen Verbalausdrucks in V. 26[a] kein Vernichtetwerden, sondern eine Wiederherstellung der Haut. Das richtet sich sowohl gegen diejenigen, welche die Stelle von einem leiblosen Schauen nach dem Tode erklären, als namentlich auch gegen diejenigen, welche darunter ein immer weiter schreitendes Abgezehrtwerden der Haut bis zum Skelettzustand verstehen. Dadurch erscheint zunächst die hier vertretene Übersetzung von V. 26[a] und folglich auch von 26[b] empfohlen; für letztere spricht sodann das Targum ausdrück-

[1] Delitzsch a. a. O. S. 219.

lich: „aus meinem Fleische“. Theodotion verlegt die Szene unzweideutig auf den Grabhügel Jobs.

3. Die Ansicht derer, die den Job von einem rein geistigen Schauen Gottes nach dem Tode sprechen lassen, ist schon im Verlaufe der Worterklärung beleuchtet worden. Es erübrigt noch, einige Aufmerksamkeit den Behauptungen und Beweisen derjenigen Erklärer zu schenken, die in der fraglichen Stelle nichts finden als die Versicherung der freudigen Zuversicht Jobs, „dafs er noch in diesem Leben, wenn er vollends zu einem blofsen Gerippe geworden sein werde, Gott in einer Theophanie zur Herstellung seines Rechtes und seiner Ehre herabkommend schauen werde, wie das ja auch 42, 5 geschehe“ [1]. Die hauptsächlichsten Gründe, welche die Vertreter dieser Ansicht geltend machen, sind oben (S. 25 f.) schon angegeben. Gegen diese Auffassung läfst sich folgendes geltend machen:

a) V. 25 wird gesagt, dafs Gott, „der Rächer, sich auf dem Staube erheben wird“, wenn er erscheint. Wäre dies eine Hinweisung auf die Erscheinung Gottes zur Entscheidung des Streites für Job, so war der Zusatz „auf dem Staube“ unnötig, und statt „aufstehen, sich erheben“ war ein anderes Verbum „herabsteigen, erscheinen“ zu wählen; und überdies erscheint Gott Kap. 38 ff. gar nicht auf der Erde, sondern spricht aus der Gewitterwolke das entscheidende Wort. b) Zudem nehmen die Vertreter dieser Ansicht die Ausdrücke in V. 26 in der Bedeutung von Zerstörung der Haut und des Fleisches („quand cette peau sera tombée en lambeaux, privé de ma chair, je verrai Dieu“). Es ist aber klar, dafs ein Mensch ohne Haut und Fleisch überhaupt nicht mehr leben kann, und also selbst von einem Dichter unmöglich mit jenen Ausdrücken ein Zustand beschrieben werden kann, wo „der Körper zu einem blofsen Gerippe geworden ist“. „Nach meiner Haut, die sie zerstören, und meines Fleisches bar“, wer wird solche

[1] „Job s'abandonne à l'espérance de voir Dieu descendre un jour sur la terre, quand il sera réduit à l'état de squelette, pour le venger de ses adversaires.“ Renan l. c. ad 19, 25 s.

Ausdrücke gebrauchen, um den Gedanken auszudrücken, dafs der Leib eines Menschen zum Skelett abgemagert ist? c) „Hätte Job ein Einschreiten Gottes noch zu seinen Lebzeiten so sicher erhofft, so konnte er doch nicht die blofse Ehrenrettung, d. h. die Erklärung, dafs er im Streite mit den Freunden recht habe, sondern mufste auch die Wiederherstellung seiner Gesundheit und seines Glückes als Wirkung davon erhoffen; das thut er aber nicht" (Dillmann), sondern bis zuletzt sagt er das gerade Gegenteil. d) Endlich stehen Stellen wie 23, 3 ff. und 31, 35—37 offenbar im Widerspruch mit der Gewifsheit eines sichtbaren Erscheinens Gottes zu Jobs Gunsten.

b) Bedeutung des Zeugnisses.

Das eben erklärte Zeugnis Jobs ist der herrlichste Beweis von der dem Glauben innewohnenden Kraft. Es ist schon hervorgehoben worden, wie mit der zunehmenden Heftigkeit des Schmerzes und der Versuchung auch die Regsamkeit und Spannkraft des Glaubens wächst: je mehr die zwischen Job und Gott geschobene Wolke des trostlosen Leidens sich verdichtet und verdunkelt, desto elastischer werden die Versuche des seinen Gott auch im Dunkel allseitiger Trostlosigkeit suchenden frommen Gemütes. Sobald ihm unerbittlich auch das letzte Zufluchtsplätzchen irdischer Hoffnung entrissen wird, schwingt sich der Glaube mit sicherem Fluge in das Jenseits und entdeckt dort unentreifsbare Positionen schöner und zuversichtlicher Hoffnung.

Die Idee des nach seinem Geschöpfe in Liebe verlangenden Gottes hat den leidenden Knecht Gottes schon in Kap. 14 auf eine jenseits des Todes gelegene Liebeseinigung mit Gott hingewiesen. Die Vorstellung von dem allgerechten Gott hat ihm in Kap. 16 die unabweisliche Notwendigkeit erwiesen, dafs bei der Kürze und Unebenheit irdischer Lebensverhältnisse es für ihn eine Rechtfertigung durch Gott nach dem Tode geben müsse. Diese beiden Ideen nun, die von dem liebenden und die von dem allgerechten Gott, haben sich in

Kap. 19 zu einem einzigen Bilde jenseitigen Glückes vereinigt und vervollkommnet. Job wünscht 19, 23—24, dafs seine Worte in nie mehr zu tilgender Schrift aufgezeichnet würden. Welche Worte Jobs? Man sagt, die wiederholten Beteuerungen seiner Unschuld, „denn der Gedanke an diese ist die Seele wie seiner vorigen, so dieser Rede“. Diese Ansicht ist matt, ihre Begründung schief. Nicht der erwähnte Gedanke an sich und in recto, sondern in obliquo als Unterlage für die auf Gott harrende Erwartung seiner Rechtfertigung ist die Seele seiner letzten Reden. Also ist es die Versicherung dieser seiner unerschütterlichen Erwartung eines nachirdischen Einschreitens Gottes, die der Dulder bei seinem Scheiden aus dieser Welt „auf ewig in Fels eingehauen“ hinterlassen möchte. Der Tod schliefst seine Geschichte nicht ab.

Dieser feierlichen Einleitung entsprechend kann nur ein hoher Gedanke folgen. Job sieht Gott auf seinem Grabe stehen als den in der Geschichte des einzelnen Menschen wie der ganzen Menschheit zuletzt Auftretenden, um Abrechnung zu halten. Dann findet Job das, wonach er sich jetzt vergeblich sehnt: Anerkennung seiner Unschuld durch Beseitigung dessen, was ihn jetzt schuldlos trifft. Der durch die entsetzliche Krankheit zerstörte Leib wird wieder hergestellt, und Gott wird sich seinem Knechte dann zu schauen geben, nicht in der Furchtbarkeit unnahbarer Majestät wie sonst im Alten Bunde (vgl. 2 Mos. 33, 20), sondern in der durch die früher begonnene Freundschaft angedeuteten Lieblichkeit (29, 2 bis 3; vgl. Ps. 11, 7; 17, 15; 30, 8; 104, 29).

Job sieht nicht die allgemeine Auferstehung der Toten; was er schaut und prophezeit, ist, dafs seine eigene Lebensgeschichte, einerseits in scharfen und sicheren Linien schön gezeichnet durch Gottes Liebe und Gerechtigkeit, anderseits verunstaltet durch Leiden und die Ungleichheit von Verdienst und Lohn, mit seinem Tode ihr Ende nicht erreicht; dafs er vielmehr einst ins Leben zurückkehren wird, dafs auch der auferweckte Leib an diesem Leben teilhaben wird, und dafs sich dann Gott in alles ausgleichender Gerechtigkeit und Liebe

dem Job zu schauen giebt. Dieses neue, über das jetzige weit erhabene Leben wird dann durch die Gotteserscheinung am Schlusse nicht blofs dem Job, sondern allen denen verbürgt, welche ihm in Bufse und Ergebung gleichen.

Es mufs hierbei berücksichtigt werden: a) dafs es in der Vorstellung Jobs der Gott der Zukunft ist, der im Himmel um seine Unschuld wissende Zeuge und Bürge, von dem er sich so Grofses erhofft. — Damit soll nicht gesagt sein, dafs Job sich zwei Götter denkt, sondern dafs er infolge seiner Trauer und Anfechtung sich zwei durchaus verschiedene Vorstellungen von Gott macht, eine beängstigende und eine tröstliche: bald tritt die eine, bald die andere in seinen Gedanken und Reden in den Vordergrund; b) dafs eben deshalb die tröstliche Hoffnung auf das Jenseits keine direkte Einwirkung auf Jobs Auffassung seines gegenwärtigen jammervollen Zustandes hat. Das Unbegreifliche seines Leidens, der Mangel jeder Norm, es zu beurteilen, bleibt bei ihm bestehen; die Vorstellung, dafs Gottes Zorn ihn hier verfolgt, ist nicht zerstört; die Erwartung des schmachvollen Todes bleibt ebenso gewifs wie vorher. Nur dann hätte die Hoffnung den Wahn sofort gründlich zerstören können und müssen, wenn sie Aufklärung über die Bedeutung des Leidens gegeben hätte, etwa dafs das Leiden im Jenseits zur Erhöhung der Belohnung angerechnet werde. Das thut sie aber nicht, weil sie ein Produkt des unter Aufgebung aller irdischen Aussichten und Berechnungen in das Jenseits flüchtenden Glaubens ist, und dieser doch nur eine ergänzende Belohnung der guten Werke im Jenseits und eine jenseitige Anerkennung der hier verkannten Unschuld verlangt, während die Erkenntnis, dafs auch das Leiden als solches Anspruch auf Lohn im Jenseits hat, schon eine ziemlich hohe Stufe des Vergeltungsglaubens bezeichnet. Ratlos also über das Leiden, jeder im Bereiche des irdischen Daseins sich haltenden Hoffnung bar, dazu vor die Versuchung zur Verzweiflung oder zum Abfall von Gott gestellt, greift in Kap. 14, 16 und 19 mit stets wachsender Kraft und stets kühnerem Griffe der Glaube über das rätselhafte, traurige,

verlorene irdische Leben hinaus in das nachirdische und gewinnt dort einen festen Anhaltspunkt, nachdem er ihn im Diesseits vergebens gesucht hat. Dadurch ist Job und mit ihm jeder Schwerleidende vor der Verzweiflung oder dem Abfall von Gott sichergestellt; zur Beurteilung und Erklärung des Leidens, damit der richtige Standpunkt zum Erfassen und Ertragen des Leidens für den Geprüften ermittelt werde, ist noch sehr wenig erreicht. Aber dadurch, dafs der Sturm sich legt, wird Raum geschaffen und Ruhe im Herzen zum Auffangen der Lichtstrahlen aufklärender Belehrung über den läuternden und sühnenden Wert des Leidens.

c) Der גֹּאֵל (Erlöser).

Eine interessante Übereinstimmung zwischen dem Buche Job und den öfters erwähnten prophetischen Schriften ergiebt sich daraus, dafs sie denjenigen Begriff, in dem die Heilserwartung Israels sich sozusagen verkörperte, den Begriff des גֹּאֵל, als Kulminationspunkt ihrer religiösen Entwicklung und theologischen Darstellung gemeinsam haben. Über die Bedeutung dieses Wortes ist oben genug gesagt; es mag hier noch hinzugefügt werden, dafs zur Zeit des Job-Verfassers und der Propheten das Wort sowohl als Substantiv wie als Verb mehr die rettende, tröstende und beglückende als die rächende und strafende Thätigkeit des Bluträchers und Befreiers bezeichnet, ohne dafs aber letztere ganz ausgeschlossen wird. Als Synonymum gilt daher vielfach, namentlich bei Isaias, יָשַׁע (helfen) oder יֵשַׁע (salus), auch יְשׁוּעָה, wobei also nur die helfende und heilende Thätigkeit zum Ausdruck kommt.

Es wird nun zu untersuchen sein, wie die Thätigkeit des גֹּאֵל nach den verschiedenen Schilderungen sich im einzelnen gestaltet und welche Erwartungen in Israel sich an sein Auftreten knüpften. Zunächst kommt hier Isaias in Betracht; er vor allem hat dem „Erlöser“ seine Stellung in der alttestamentlichen Religion zugewiesen. גֹּאֵל ist bei Is. Kap. 44—66 die konstante Bezeichnung Gottes mit Rücksicht auf sein durch

das Exil vergewaltigtes Volk: „Jahve, euer Goël, der Heilige oder der König Israels“ (41, 14; 43, 14; 44, 6. 24; 47, 4; 48, 17; 49, 7. 26; 54, 5. 8; 60, 16; 63, 16). Seine Thätigkeit als Goël ist eine mannigfaltige: er führt sein Volk zurück aus dem Exil (Is. 48, 20); er zerbricht die Macht der Chaldäer (43, 14; 47, 4—5); der „Knecht Gottes“ zertritt die Völker in seinem Zorne, wenn „das Jahr seiner Erlösung kommt“ (63, 3—4); der Goël ruft sein Volk beim Namen und nimmt es als sein Eigentum in seinen Schutz (43, 1); er tilgt die Übertretungen seines Volkes und fegt dessen Sünden weg (44, 22; 59, 50); er unterweist sein Volk und leitet es auf dem richtigen Wege (48, 17); er schickt „seinen Knecht“ mit dem Auftrage: „Es ist zu wenig, dafs du mir Knecht seiest, um blofs aufzurichten die Stämme Jakobs und die Aufbewahrten Israels zurückzuführen, sondern ich setze dich zum Licht der Heiden, dafs mein Heil bis an das Ende der Erde reiche“ (49, 6—7); er thut es aus „ewiger Barmherzigkeit“ (54, 8; 63, 9); er ist „der erste und letzte, aufser ihm ist kein Gott“ (44, 6); er „macht alles, er allein spannt die Himmel aus und befestigt die Erde“ (44, 24); er läfst sein Volk sich nähren von der Kraft der Völker und Könige (60, 16). Die „Erlösten“ preisen ihren Goël (52, 9); denn „Schmerz und Klagen sind verschwunden“ (50, 10—11); Könige und Fürsten schliefsen sich dieser Huldigung an (49, 7). Übrigens wird eine ähnliche Art der Thätigkeit des Goël auch schon im ersten Teile des Buches geschildert (35, 9—10).

Job, Jeremias und Habakuk setzen den Begriff dieser umfassenden Heilsthätigkeit des Goël als einen allgemein bekannten und hinreichend verständlichen voraus; sie lösen durch die Einführung des Jahve-Goël die Krisis ihrer religiös-sittlichen Bedrängnis. Dem Job genügt es zu erkennen, dafs Gott nicht blofs sein Zeuge (16, 19), sondern auch sein Goël ist, der sich über seiner Asche erheben wird: diese Erkenntnis reicht hin, um ihn vor der Verzweiflung zu bewahren; die Thatsache, dafs Jahve-Goël noch bei seiner Leb-

zeit zu ihm spricht, genügt, um ihn über alle Rätsel seines Leidens zu beruhigen (42, 5—6).

In Kap. 30 und 31 giebt Jeremias „ein Summarium aller verheifsenden messianischen Reden, welche der Prophet im Laufe seiner Tätigkeit gesprochen hatte“; schon die Einleitung: „Schreibe dir alle Worte, die ich zu dir geredet habe, in ein Buch“ (vgl. Job 19, 23), läfst auf die Wichtigkeit des folgenden schliefsen. Es folgt nun die herrliche Schilderung der Restitution aus dem Exil und des messianischen Heiles, welche derjenigen des Isaias kaum nachsteht, aber mehr die Sünde und Strafe des Volkes Gottes hervorhebt, ganz entsprechend der mit Manasses eintretenden, durch Josias nicht ganz beseitigten und seit Megiddo (610) wieder mächtig wuchernden Degeneration des präexilischen Israel, deren Augenzeuge Jeremias gewesen ist. Den Gipfelpunkt erreicht die Schilderung in 31, 10—11: „Höret das Wort des Herrn, ihr Völker, und verkündet es auf den Inseln in der Ferne und sprechet: Der Israel zerstreute, sammelt es und hütet es wie ein Hirte seine Herde. Denn befreit (פָּדָה) hat der Herr Jakob und ihn erlöst (גָּאַל) aus der Hand des Stärkeren.“ Bezeichnend ist hier das neue Bild, das der Prophet von dem גָּאַל entwirft: „Er hütet sein Volk, wie ein Hirt seine Herde.“[1] Beim Eintritt des hier den Völkern und fernen Inseln verkündeten Heils (יְשׁוּעָה: 31, 7; 31, 10. 11; vgl. 46, 27) schwindet das Charakteristikum des strafenden Rächers, und das Bild des Goël verwandelt sich in das des guten Hirten, welches also von Jeremias eingeführt ist, vom wahren Goël bei seinem Erscheinen aufgegriffen und vom neuen Bundesvolke Gottes für immer bewahrt wird.

[1] Dementsprechend wird die Lage der Exilierten 50, 6 beschrieben: „Eine verlorene Herde war mein Volk. Seine Hirten führten es irre auf abtrünnig machende Berge“ (vgl. Matth. 9, 36. Mark. 6, 34); 50, 17: „Ein versprengtes Schaf war Israel, das Löwen scheuchten. . . . 19: Und ich führe Israel zurück zu seiner Aue, und es beweidet den Karmel (und Basan), und auf dem Gebirge Ephraim und Gilead sättigt sich seine Seele.“

Ein Gegenstück zu Kap. 30—31 bilden die Weissagungen des Jeremias gegen Babel (Kap. 50—51), wobei der Prophet vielleicht noch mehr sich dem Isaias nähert, wenigstens zeigt, dafs er Is. Kap. 44–66 gekannt hat. Sein Thema nahm er von Is. Kap. 47; wie dort (47, 4), so wird auch bei Jer. Kap. 50 der Höhepunkt des Ereignisses dem Auftreten des גֹּאֵל zugeschrieben. 33: „So sprach der Herr der Heerscharen: Unterdrückt sind die Söhne Israels und die Söhne Judas zumal, und alle, die sie wegführten, halten sie fest, wollen sie nicht entlassen. 34: Ihr Retter (גֹּאֲלָם) ist stark, Herr der Heerscharen sein Name! Führen wird er ihren Streit, um Ruhe zu schaffen der Erde und zittern zu machen die Bewohner Babels.“ Vgl. 51, 36: „Darum also sprach der Herr: Siehe, ich streite deinen Streit und räche deine Rache.“

Die nämlichen Ausdrücke wie Jer. 50, 34 kehren wieder Klagel. 3, 58 und führen auch hier die Krisis zu Gunsten des Leidenden herbei: „Du führest, o Herr, den Streit meiner Seele, du errettest (גָּאַלְתָּ) mein Leben.“ Der Goël macht allem Streiten und Leiden ein frohes Ende.

Eine schöne Schilderung der Rettung durch Jahve-Jeschua giebt der Prophet Habakuk. Das Wort גאל hat er zwar nicht, aber die synonymen Ausdrücke יְשׁוּעָה und יֵשַׁע, so dafs der Parallelismus der Gedanken aufser Zweifel steht. 3, 13: „Du ziehst aus zur Hilfe deines Volkes, zur Hilfe deinem Gesalbten.“ Der Prophet ist beim Einbrechen des göttlichen Strafgerichtes in die Grabesruhe eingegangen (V. 16), und eine grofse Verödung des Landes ist eingetreten (V. 17). V. 18: „Doch ich, in Jahve werde ich mich freuen, werde frohlocken im Gott meines Heiles. 19: Jahve, der Herr, ist meine Stärke; er macht meine Füfse wie (die der) Hirsche und führt mich auf meine Höhen.“ Gott, der Erlöser, befreit ihn aus der Todesnacht, giebt ihm neue Kraft (vgl. Is. 40, 31) und führt ihn auf die seligen Höhen des neuen Jerusalem (Is. 66, 13—14).

Die dem Begriffe Goël auf seiten des Menschen entsprechende Bezeichnung ist „Knecht Gottes“, „mein Knecht“,

„mein Knecht Jakob“ (vgl. Is. 41, 9; 42, 1. 19; 44, 21; 45, 4; 49, 3; 50, 10; 52, 13 [auch das Synonymum „Auserwählter“ 45, 4; 65, 9]. Jer. 7, 25; 25, 4. 9; 26, 5; 29, 19; besonders 30, 10; 46, 27—28 und 33, 21—26 [„mein Knecht David“]). Mit besonderer Emphase nennt Jahve Job „meinen Knecht“ (1, 8; 2, 3; 42, 7. 8 [dreimal]), gewifs die trostreichste Antwort auf das Bekenntnis: „Ich weifs, dafs mein Erlöser lebt.“

IX. Schlufs.

Ein Gefühl der Trauer und Wehmut beschleicht das Herz des Forschers, wenn sein Fufs auf den Ruinen klassischer Baudenkmäler steht, nicht weniger wenn das Auge die letzten Verse einer antiken Tragödie hastig streift. Tod und Hinfälligkeit reden in der Hinterlassenschaft griechisch-römischer Bildung eine erschütternde Sprache. So wie die Helden ihrer Kriege, die Redner ihrer Volksversammlungen — und ihre Denksäulen mit ihnen — für eine kurze Zeit auftauchten, um nach flüchtigem Auftreten auf der Bühne der Weltgeschichte ohne Hoffnung für immer zu verschwinden, so erscheinen die Heldenfiguren der antiken Tragödie, Meteoren gleich, mehr Furcht als Hoffnung, mehr Trauer als Befriedigung im Herzen des Zuschauers erzeugend, um allzubald im Kampfe mit einem ebenso rätselhaften wie furchtbaren Geschicke durch ihren tragischen Untergang das niedergeschlagene Gemüt zu mahnen: „Immortalia ne speres!“

„Quoniam in me speravit, liberabo eum!“ (Ps. 90 Vulg.) — Diese trostreiche Versicherung eines über das Menschenleben liebreich und weise waltenden Gottes spricht aus dem Buche Job, nachdem es den Trost suchenden Geist in solche Höhen und Tiefen des menschlichen Klagens und Wagens geführt, welche die Grenzen des gewöhnlichen Sinnens und Empfindens weit überschreiten. Durch die Gewalt und den Drang menschlicher Affekte, durch die sich immer drohender verwickelnde Aktion, durch das Ringen und Kämpfen eines dem Untergange zugedrängten Menschenherzens hält das

Buch Job mit der antiken Tragödie den Vergleich in Bezug auf Grofsartigkeit der Empfindung und Spannung der Aktion wohl aus. Durch seinen einzigartigen Ausgang übertrifft es sie weit. Die Dichtung von Job ist tragisch und mit dem durch Bosheit herbeigeführten Leiden wahrlich nicht sparsam; aber sie läfst den Helden im Abgrund des Übels nicht umkommen. Sie läfst ihn fast erliegen unter der Wucht der Schläge Satans und des eigenen Zweifels; aber sie giebt dem Armen auch die Waffe des Glaubens, um den Ansturm des Gegners zurückzuschlagen und den Weg zur Rettung sich zu bahnen. Wohl versetzt sie den Leidenden plötzlich an den gähnenden Schlund der unvermeidlichen Grube; aber sie drückt ihm zugleich den hoffnungsvollen Keim zu neuem Leben in die ersterbenden Glieder. Sie versenkt ihn in ein giftgetränktes Meer von Jammer und Schmerzen jedweder Art; aber sie unterläfst nicht, ein Mittel zu reichen, durch welches all das Gift in kräftige Arznei für ein neues Dasein verwandelt wird. Das ist der gewaltige Unterschied zwischen dem Buche Job und der griechischen Tragödie. Bei dieser weint man mit dem Helden und hat Furcht: eingeschüchtert, aber nicht geschützt nimmt man trauernd von ihm Abschied. Bei Job weint der Zuschauer auch, indem er das Jammerbild der menschlichen Natur schaut; aber mit dem sterbenden Job schaut er Hoffnung fassend in das glückverheifsende Jenseits, mit dem büfsenden Job wirft er sich voll Ergebung und Siegesgewifsheit in die Arme des rufenden Schöpfers, „der nach seinem Werk sich sehnet".

Das Drama von Job ist gewifs nicht bestimmt, blofs ein einziges Menschenleben zur Darstellung zu bringen. Vielmehr besteht sein hoher Wert gerade darin, dafs es recht viele Menschen den von Job gebahnten Weg beschreiten macht: es soll ebenso oft ein Job im Leben auftreten, als ein schweres Leiden bei einem Erdenbewohner Einkehr hält. Und wie wenige sind hierbei ausgenommen! Die Verlassenheit des Leidenden, die herzlosen Freunde, Trostlosigkeit im Herzen und Schmerzen in den Gliedern, vielleicht Zweifel an Gottes

Leitung: wie leicht findet sich das alles bei einem Menschen! Wenigstens ebenso leicht aber auch infolge übernatürlicher Hilfe erhebt sich der Weckruf der Gnade, die Stimme des Glaubens im Herzen des Leidenden; oft genug läfst sich das aufmunternde Wort eines wohlmeinenden Menschen vernehmen; das Bewufstsein der Gottesnähe kommt in der Verwirrung des Herzens zum siegreichen Durchbruche; des künftigen Lebens sicher und froh leuchtet die Hoffnung: siehe da, die getreue Wiederholung des Schauspiels von Job. Das ist der zweite, nicht weniger bedeutungsvolle Unterschied zwischen der inspirierten Dichtung und den antiken Dramen: jene ist fruchtbar und segenstiftend als Werk göttlicher Eingebung; diese sind unfruchtbar und ohne Einflufs als die Erzeugnisse menschlicher Beschränktheit.

Von den „Biblischen Studien“ (gr. 8°) liegen bereits vor und sind durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

I. Band. (5 Hefte.) (XLIV u. 606 S.) *M.* 10.60.

1. Heft: **Der Name Maria.** Geschichte der Deutung desselben. Von Dr. *O. Bardenhewer.* (X u. 160 S.) *M.* 2.50.
2. Heft: **Das Alter des Menschengeschlechts** nach der Heiligen Schrift, der Profangeschichte und der Vorgeschichte. Von Dr. *P. Schanz.* (XII u. 100 S.) *M.* 1.60.
3. Heft: **Die Selbstvertheidigung des heiligen Paulus im Galaterbriefe** (1, 11 bis 2, 21). Von Prof. Dr. *J. Belser.* (VIII u. 150 S.) *M.* 3.
4. u. 5. Heft: **Die prophetische Inspiration.** Biblisch-patristische Studie von Dr. *F. Leitner.* (XIV u. 196 S.) *M.* 3.50.

II. Band. (4 Hefte.) (XXXVI u. 464 S.) *M.* 10.

1. Heft: **St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung.** Von Dr. theol. *B. Bartmann.* (X u. 164 S.) *M.* 3.20.
2. u. 3. Heft: **Die Alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel und ihr Verhältniss zum Massorethischen Text.** Von Dr. *A. Bludau.* (XII u. 218 S.) *M.* 4.50.
4. Heft: **Die Metrik des Buches Job.** Von Prof. Dr. *P. Vetter.* (X u. 82 S.) *M.* 2.30.

III. Band. (4 Hefte.) (XLII u. 476 S.) *M.* 12.50.

1. Heft: **Die Lage des Berges Sion.** Von Prof. Dr. *K. Rückert.* Mit einem Plan. (VIII u. 104 S.) *M.* 2.80.
2. Heft: **Nochmals der biblische Schöpfungsbericht.** Von *Fr. v. Hummelauer* S. J. (X u. 132 S.) *M.* 2.80.
3. Heft: **Die sahidisch-koptische Uebersetzung des Buches Ecclesiasticus** auf ihren wahren Werth für die Textkritik untersucht von Dr. *N. Peters.* (XII u. 70 S.) *M.* 2.30.
4. Heft: **Der Prophet Amos** nach dem Grundtexte erklärt von Dr. *K. Hartung.* (VIII u. 170 S.) *M.* 4.60.

IV. Band. (4 Hefte.) (XXXVIII u. 522 S.) *M.* 12.

1. Heft: **Die Adventsperikopen** exegetisch-homiletisch erklärt von Dr. *Paul Wilhelm von Keppler*, Bischof von Rottenburg. *Zweite, unveränderte Auflage.* (VI u. 144 S.) *M.* 2.40.
2. u. 3. Heft: **Die Propheten-Catenen** nach römischen Handschriften. Von Dr. *M. Faulhaber.* (XVI u. 220 S.) *M.* 6.
4. Heft: **Paulus und die Gemeinde von Korinth** auf Grund der beiden Korintherbriefe. Von Dr. *I. Rohr.* (XVI u. 158 S.) *M.* 3.60.

V. Band. (5 Hefte.) (XLVI u. 580 S.) *M.* 13.80.

1. Heft: **Streifzüge durch die biblische Flora.** Von *L. Fonck.* (XIV u. 168 S.) *M.* 4.
2. u 3. Heft: **Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem Babylonischen Exil.** Von Dr. *Johann Nikel.* (XVI u. 228 S.) *M.* 5.40.
4. u. 5. Heft: **Barhebräus und seine Scholien zur Heiligen Schrift.** Von Dr. *Johann Göttsberger.* (XVI u. 184 S.) *M.* 4.40.

VI. Band. (5 Hefte.) (XXVIII u. 540 S.)

1. u. 2. Heft: **Vom Münchener Gelehrten-Kongresse.** Biblische Vorträge herausgegeben von Prof. Dr *O. Bardenhewer.* (VIII u. 200 S.) *M.* 4.50.
3. u. 4. Heft: **Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung.** Von Dr. theol. *Caspar Julius.* (XII u. 184 S.) *M.* 4.
5. Heft: **Die Eschatologie des Buches Job.** Unter Berücksichtigung der vorexilischen Prophetie. Von Dr. *Jakob Royer.* (VIII u. 156 S.)

Herdersche Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau.

220.08
B 478
39803
ROYER, JAKOB
AUTHOR
Eschatologie des Buches Job BS 6:5
TITLE
DATE LOANED
BORROWER'S NAME
STORAGE - COSA
39803